



UNIVERSITAS INDONESIA

**PEREMPUAN DALAM MITOS-MITOS NUSANTARA
MELALUI PEMIKIRAN JULIA KRISTEVA:
SEBUAH KAJIAN FILSAFAT**

RINGKASAN DISERTASI

**Diajukan sebagai salah satu syarat
untuk memperoleh gelar Doktor dalam bidang
Ilmu Pengetahuan Budaya dengan kekhususan Filsafat,
dan dipertahankan dalam Sidang Terbuka Senat
Gurubesar Universitas Indonesia di bawah
pimpinan Rektor Universitas Indonesia
Prof. Dr. der Soz Gumilar Rusliwa Sumantri
pada hari Rabu, 14 Desember 2011**

**Oleh:
Adriana Venny Aryani
0706222063**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI ILMU FILSAFAT
DEPOK
DESEMBER, 2011**

DEWAN PENGUJI

Promotor : Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi Roosseno

Kopromotor : Prof. Dr. Mudji Sutrisno, SJ

Tim Penguji : Vincensius Y. Jolasa, Ph.D (Ketua)

Prof. Dr. Benny H. Hoed (Anggota)

Prof. Dr. A. Agus Nugroho (Anggota)

Dr. V. Irmayanti (Anggota)

Dr. Embun Kenyowati E. (Anggota)

Dr. Akhyar Yusuf Lubis (Anggota)

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur kepada Allah sumber segala kasih, yang senantiasa menyertai kehidupan, dan mengulurkan pertolongan melalui sesama hingga penulis merampungkan studi. Perjuangan yang panjang dan tidak mudah ini akhirnya usai juga meski sebelas tahun bukanlah masa yang singkat dalam penyelesaian studi, juga bukanlah contoh yang baik. Namun mungkin penulis bisa menjadi contoh yang paling rill di tengah berbagai persoalan hidup yang menerpa, berkat dukungan seluruh keluarga dan komunitas, akhirnya berhasil selesai juga. Harapannya agar semua ini juga dapat dipetik pelajaran bagi para mahasiswa lain untuk tetap semangat dan tidak mudah menyerah. Dan mengingat proses penyelesaian studi yang penulis rasakan sulit bukan main, maka dalam kesempatan yang sangat berbahagia ini, ijinlah penulis menghaturkan syukur dan terimakasih kepada semua pihak yang telah sangat membantu, begitu besar keterbatasan yang penulis miliki, begitu banyak pertolongan yang penulis terima sehingga mungkin hanya Tuhanlah yang mampu membalasnya:

1. Rektor, Dekan, dan seluruh jajaran di Universitas Indonesia yang telah memberikan kesempatan kedua bagi penulis untuk mengikuti tes masuk lagi sehingga tetap menjadi mahasiswa UI hingga akhirnya usai merampungkan studi;
2. Promotor, Ibu Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi Roosseno, meski di tengah kesibukan yang sangat padat, selalu meluangkan waktu untuk memanggil dan mengingatkan mahasiswanya yang bandel ini. Terimakasih atas kesabaran dan segala dukungan sejak studi di S2 Filsafat UI; semuanya telah menjadi semangat hingga penulis tidak jadi menyerah, dan bertekad untuk merampungkan disertasi. Semua dukungan Ibu sangat berarti;
3. Kopromotor, Romo Prof. Dr. Mudji Sutrisno SJ, untuk kesabaran, kemudahan, toleransi dan nasehat-nasehat yang telah diberikan, juga untuk menjadikan alur disertasi ini menjadi lebih sistematis, semangat yang diberikan Romo menggugah saya kembali untuk tidak menyerah;
4. Ketua Departemen Filsafat, sekaligus Pembimbing Akademik saya Bapak Vincentius Y. Jolasa, Ph.D, yang selalu siap membantu saat penulis mengalami kesulitan dengan masa studi, mengingatkan dan menyemangati, semoga Tuhan juga melimpahi hidup Bapak dengan berkat dan kesehatan;
5. Sekretaris Departemen Filsafat, Bapak A. Harsawibawa, yang telah banyak membantu dalam pengurusan berbagai hal administrasi akademik, terimakasih juga untuk saran dan semangat yang telah diberikan selama ini. Juga kepada Bapak Naupal yang setelah itu menggantikan Bapak A. Harsawibawa, terima kasih banyak atas bantuannya jelang persiapan sidang Promosi;
6. Anggota Tim Penguji: Bapak Prof. Dr. Benny H. Hoed, yang telah banyak memberikan ide, saran bacaan, semua itu memperkaya penelitian saya. Juga kepada Bapak Prof. Dr. A. Agus Nugroho, Dr. Akhyar Yusuf Lubis, Dr. V. Irmayanti, dan Dr. Embun

Kenyowati E, terimakasih untuk semua masukan yang membuat disertasi ini menjadi sistematis, semakin tajam dan bermanfaat;

7. Staf Sekretariat: Mbak Munawaroh dan mbak Dwi, juga Sekretaris Prof. Dr. Toeti Heraty Nurhadi Roeseno: Mbak Ifa yang telah bertahun-tahun membantu penulis untuk urusan bimbingan, juga Mbak Yatmi, terima kasih atas semua perhatian, pertolongan dan dukungan;
8. Sahabat-sahabatku di Lembaga Partisipasi Perempuan Yoke Sri Astuti, Heny Irawati, Joko Sulistyio, Rita Indrayani, Nunung Hasbi, Endang Setyawati, Ardiyansyah, Wawan, terimakasih untuk kebersamaan dan selalu memberikan dukungan;
9. Rekan-rekan aktivis perempuan di ANSIPOL, Koalisi GBV, GPSP, Pusat Kajian Wanita dan Gender UI, Puskapol UI dan rekan-rekan di *funding*: UNDP, UNFPA, UN Women, Partnership, dan lain-lain yang selalu bahu membahu dalam melakukan advokasi terutama Bu Yuda Irlang, Lany H, bu Geni, bu Ari, Agung Wasono, Bachtiar, Bu Pangastuti, Pak Rudy, Irine, Ita F.Nadya, Shienny, Shelly, Ani Sutjipto, Rosmailis, Binny Buchori, Neng Korona, Nunung Fatma dan semua rekan aktivis yang tidak bisa disebutkan satu-satu, terimakasih untuk selalu menyemangati, mudah-mudahan hasil studi ini berkontribusi dalam mewujudkan kehidupan perempuan Indonesia yang lebih baik;
10. Sahabat-sahabatku: Sinta, Miranti dan yang tidak bisa disebut satu-satu, terimakasih untuk perhatian dan semangat. Teman-teman kuliah S3 Filsafat UI terutama Baby, Iid, Bu Pinky Saptandari, terimakasih untuk semangat dan dukungan;
11. Teman-teman kuliah semasa S2 di Filsafat UI, teman-teman semasa kuliah S1 Hubungan Internasional Unpar, teman-teman SMA Tarakanita I, teman-teman SMP Tarakanita III, bahkan teman-teman dan Guru semasa SD St. Yusup. Terimakasih atas perhatian dan kebersamaan;
12. Orang tua yang sangat saya cintai: Mami MMF Andayaningsih dan Papi Antonius Hadiin Sunarto yang selalu bangga dan menaruh harapan besar pada anak-anaknya. Terimakasih telah selalu memberikan yang terbaik bagi kami kelima anaknya;
13. Kakak dan adik-adik: Christina Ayu Shinta Dewi, Irene Evy Wulandari, Lucia Ratih Kusumadewi dan Robertus Nugroho Ariawan, beserta kakak ipar dan adik-adik ipar serta keponakan yang lucu-lucu, terimakasih atas cinta, dukungan dan perhatian, kalian semua adalah oase dalam kehidupanku;
14. Untuk Ibu dan Bapak Mertua, terima kasih telah mendukung cita-cita saya selama ini dan membantu merawat buah hati di Bandung. Juga kepada adik-adik ipar: Chris, Iyus sekeluarga dan Nano sekeluarga, juga Teh Ida dan Asih yang selama ini ikut merawat Seza dari kecil, terima kasih atas kasih dan uluran tangan;
15. Dan yang paling terakhir, untuk keluarga mungilku: suamiku tercinta Andreas Widhy, yang selama sebelas tahun terakhir ini begitu banyak berkorban dan bertoleransi demi cita-cita istrinya. Terima kasih untuk segala pengertian dan dukungan. Dan untuk gadis kecilku Vincenza Ken Andrani Vidhya, yang selalu berusaha memahami cita-cita mamanya. Selamanya kalianlah yang tercinta.

Keberhasilan seorang perempuan adalah keberhasilan bagi masyarakatnya. Tanpa dukungan keluarga serta lingkungan sosial yang berkontribusi, mungkin akan sulit bagi seorang perempuan untuk dapat mewujudkan cita-citanya. Kiranya Tuhan yang akan membalasnya dan memberkati kita semua dengan kasih karunia serta damai sejahtera yang berlimpah. Amin.

Depok, 14 Desember 2011

Adriana Venny Aryani



ABSTRAK

Nama : Adriana Venny Aryani
Program Studi : Ilmu Filsafat
Judul : Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara, Melalui Pemikiran Julia Kristeva: Sebuah Kajian Filsafat

Disertasi ini bertujuan untuk mengkaji posisi perempuan dalam mitos-mitos nusantara, yang dalam hal ini terkandung dalam dongeng-dongeng asli Indonesia, melalui pemikiran tokoh Post-strukturalis Julia Kristeva. Dongeng yang ditelaah ada empat puluh tujuh (47) judul dan selanjutnya dipilah lagi menjadi tujuh miteme (tema mitos): kekerasan dalam bahasa, kompleks Oedipus, pengusiran dan keterasingan, yang profan yang berkorban, daya magis ibu, metabahasa dalam mitos, dan menulis sebagai menegaskan.

Disertasi ini juga menemukan bahwa mitos-mitos lama termasuk yang mendiskriminasi perempuan hingga saat ini masih lestari, terbukti dari publikasi media tentang hal itu, misalnya mitos kutukan Bandung Bondowoso, ataupun legenda di balik terbentuknya danau, pulau, atau gunung.

Pemikiran Kristeva, juga membantu peneliti untuk menyimpulkan bahwa teks-teks mitos yang ternyata berjenis kelamin. Karena penulisan menurut Kristeva adalah apa yang dibawa pencipta teks dalam ketidaksadarannya. Ada suatu dorongan dalam penciptaan teks dimana laki-laki termotivasi sementara di sisi lain perempuan tidak termotivasi.

Beberapa saran/ rekomendasi yang diajukan oleh peneliti adalah dengan mengenali berbagai cerita mitos nusantara, memulihkan dan jika perlu mendekonstruksi cerita-cerita tersebut sehingga lebih ramah terhadap perempuan dan anak.

Kata kunci:

Abjeksi, Arkhais, Fetisisme, Intertekstualitas, Kastrasi, Kompleks Oedipus, Tatanan Simbolik, Tatanan Semiotik, Metabahasa, Miteme, Mitos, Semanalisis, Semiotik Chora, Teks, *Thetic*.

ABSTRACT

Name : Adriana Venny Aryani
Program of Study : Philosophy
Judul : Women in Indonesian's Myths, through Julia Kristeva's Concepts: a Study of Philosophy.

This thesis aims to analyze the position of women in the myths of the archipelago, contained in the folktales, through Post-structuralist thinker: Julia Kristeva. Author analyzed 47 folktales and then sorted into seven of mytheme (theme of myth): violence through language, the Oedipus Complex, eviction and alienation, the profane who make sacrifices, magical power of the maternal body, and writing as affirmation.

This thesis also found that ancient myths which discriminate women is still preserved. As evidences by media coverage about this such as a myth of Bandung Bondowoso's curse, or the legend behind the creation of a lake, island or mountain.

The concepts from Kristeva helps author to conclude that the text in Indonesian folktales are gender based, through Kristeva's writing. There is an urge in the creation of text in which men are motivated while on the other hand women are not motivated.

Some suggestion/ recommendations made by the author is to identify a variety of folktales all over Indonesia, recover it and if necessary to deconstruct a story so become more friendly to women and children.

Keywords:

Abjection, Arkhaic, Fetishism, Intertextuality, Castration, Oedipus Complex, Symbolic Order, Semotic Order, Metalanguage, Mytheme, Myth, Semanalysis, Semiotic Chora, Text, Thetic.

DAFTAR ISI

DEWAN PENGUJI	ii
UCAPAN TERIMA KASIH	iii
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	vii
DAFTAR ISI	viii
RINGKASAN DISERTASI	1
Pendahuluan	1
Mitos Menurut Pemikiran Beberapa Tokoh	11
Konsep-konsep Pemikiran Julia Kristeva	15
Perempuan dalam Mitos- mitos Nusantara Berdasarkan Topik-topik Pemikiran Julia Kristeva	20
Penutup	26
DAFTAR REFERENSI	29
RIWAYAT HIDUP SINGKAT	33

UNIVERSITAS INDONESIA

**PEREMPUAN DALAM MITOS-MITOS NUSANTARA
MELALUI PEMIKIRAN JULIA KRISTEVA:
SEBUAH KAJIAN FILSAFAT**

DISERTASI

**Adriana Venny
NPM. 0706222063**

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI ILMU FILSAFAT
DEPOK
OKTOBER 2011**

Universitas Indonesia

RINGKASAN DISERTASI

A. Latar Belakang Permasalahan

Indonesia adalah negara dengan wilayah darat dua juta kilometer persegi.¹ Terdiri dari 17.508 pulau dengan beragam etnis (suku bangsa) dan memiliki populasi saat ini mencapai sekitar 237 juta penduduk. Negara Kesatuan Republik Indonesia kerap juga disebut sebagai Nusantara untuk mengenang kejayaan kerajaan lokal di masa lampau yang wilayahnya sangat luas. Istilah Nusantara sendiri menurut JS Badudu mengacu pada definisi: Nama lain untuk kepulauan Indonesia yaitu pulau-pulau yang terletak di antara benua Asia dan Australia.²

Menurut Bernard H.M.Vleke dalam bukunya 'Nusantara: Sejarah Indonesia': tidak ada istilah yang lebih tepat untuk merujuk masa silam Indonesia sebagai satu kesatuan wilayah kecuali kata itu. Kata 'nusantara' sendiri merujuk pada periode khusus ketika Indonesia dikuasai oleh Majapahit, khususnya ketika kerajaan ini berada di bawah kendali patih besarnya Gajah Mada. Majapahit adalah model negara kesatuan Indonesia di masa silam.³

Setiap suku/ etnis di Indonesia tersebut memiliki keunikan yakni berupa bahasa, tradisi, adat istiadat, pola hidup, kuliner dan cerita rakyat. Semua kemudian memperkaya kultur yang kemudian disebut sebagai budaya nasional. Cerita-cerita rakyat itu kini banyak dibukukan dalam teks-teks diadopsi dari legenda/ dongeng/ cerita rakyat/ folklor yang awalnya bersumber dari bahasa lisan. Dongeng tersebut diceritakan oleh ibu (pada umumnya) kepada anaknya secara turun temurun. Dan umumnya mengandung pesan moralitas tertentu.

Penulis tertarik pada tema ini karena Indonesia sangat kaya akan cerita-cerita budaya lokal dan banyak sekali diantaranya sangat menarik dan mengandung relasi gender (relasi gender disini dimaknai Gayle Rubin sebagai produk relasi sosial berkaitan dengan seksualitas)⁴. Selain itu, selama ini belum pernah ada penelitian yang mengkaji tentang tokoh perempuan dalam dongeng-dongeng tersebut, padahal berbagai mitos yang terdapat dalam dongeng, legenda maupun tabu, hingga saat ini masih terus hidup dan menjadi spirit dalam masyarakat Indonesia.

Dalam buku Metodologi Penelitian Folklor: Konsep, teori dan Aplikasi, ditulis bahwa kebudayaan Indonesia sudah dapat dianggap sebagai suatu kebudayaan tersendiri karena ia sudah memiliki satu unsur kebudayaan yang terpenting, yaitu bahasa Indonesia yang berfungsi sebagai pemersatu bangsa Indonesia. Dalam kaitan ini amat mungkin penelitian *folklore* (cerita rakyat) dalam rangka menggali budaya nusantara sebagai lambang kebudayaan nasional. Menggali *folklore* Nusantara dapat dimanfaatkan sebagai upaya menemukan nilai-nilai pemersatu budaya bangsa. Hal ini dapat dilandasi asumsi bahwa

¹ Bernard H.M.Vleke, **Nusantara, Sejarah Indonesia**, hal.1

² Prof.Dr.J.S.Badudu & Prof.Dr.Sutan Moh. Zain, **Kamus Umum Bahasa Indonesia**.

³ Bernard H.M.Vleke, *opcit*, hal.xv.

⁴ Maggie Humm, **Ensiklopedia Feminisme**, hal.179

kebudayaan nasional Indonesia sudah mempunyai satu aspek kebudayaan yang dapat mempengaruhi perilaku bangsa Indonesia, yakni aspek tata kelakuan. Tata kelakuan ini seringkali disebut dengan istilah pandangan hidup atau falsafah hidup.⁵

Berkaitan dengan falsafah hidup, sebenarnya kekayaan *local wisdom* atau kearifan lokal di Indonesia cukup banyak yang bisa digali. Tradisi *urut kacang* di masyarakat Jawa, atau *ghilir kacang* dalam masyarakat Madura. *Ghilir kacang* (gilir kacang) merupakan ungkapan untuk menyatakan sistem penggilingan yang sangat tertib dan teratur seperti urutan biji kacang panjang dalam polongnya.⁶ Ini memberi petunjuk agar dalam segala situasi untuk tidak berebutan, antri dan menjaga ketertiban. Namun dalam masyarakat Indonesia modern saat ini banyak kearifan lokal semacam ini nampaknya sudah tidak dihiraukan lagi.

Berkaitan dengan kehidupan perempuannya, mayoritas suku bangsa di Indonesia menganut kekerabatan berdasarkan garis keturunan ayah (patrilineal). Misalnya istilah *pancer lanang* dalam bahasa Madura (sesuai dengan tata adat keraton Jawa yang dijadikan kiblatnya, garis lurus keturunan laki-laki-*pancer lanang* umumnya didahulukan dalam sistem keturunan atau pewarisan kedudukan di dalam kalangan kaum ningrat Madura).⁷ Sementara dalam prosesi perkawinan, seperti halnya pada masyarakat Sunda, Nusa Tenggara, Kalimantan dan lain-lain, di Bugis pihak laki-laki juga yang berkewajiban memberikan mas kawin pada pihak mempelai perempuan (dalam proses perkawinan, pihak laki-laki harus memberikan mas kawin kepada perempuan).⁸ Hal-hal semacam ini membawa konsekuensi pada perilaku adat istiadat, seolah-olah kaum laki-laki harus didahulukan, yang mempunyai otoritas memimpin dan mendominasi. Kultur patrilineal kemudian bergeser menjadi kultur patriarkhi. Kultur patriarkhi adalah suatu sistem otoritas laki-laki yang menindas perempuan melalui institusi sosial, politik dan ekonomi. Patriarkhi mempunyai kekuatan dari akses laki-laki yang lebih besar terhadap, dan menjadi mediasi dari sumber daya yang ada dan ganjaran dari struktur otoritas di dalam dan di luar rumah.⁹

Padahal, dalam konsep kepemimpinan di seluruh pelosok nusantara, sebenarnya di masa lalu banyak perempuan yang menjadi pemimpin dan mengambil keputusan-keputusan penting bagi kerajaan dan masyarakatnya. Misalnya Ratu Shima dari Majapahit dan juga sejarah perempuan Aceh yang sarat akan sejarah kesetaraan. Sederet tokoh perempuan yang hidup pada rentang abad ke-15 hingga ke-20 pernah memimpin di ranah politik, medan perang, hingga ranah agama. Seperti Sri Ratu Tajul Alam Safiatuddin, Laksamana Keumalahayati, Laksamana Meurah Ganti, Tjut Nyak Dhien, Tjut Meutia, dan Teungku Fakinah.¹⁰

Sayangnya dengan bergulirnya waktu dan sikap serta ideologi yang menyempit, masyarakat Aceh seolah menghadapi kemunduran dengan menolak diangkatnya perempuan bernama Anisah sebagai Camat Plimbang, Aceh Utara, dengan alasan perempuan tidak layak menjadi

⁵ Suwardi Endraswara, **Metodologi Penelitian Folklor: Konsep, teori dan Aplikasi**, hal.15

⁶ Mien Ahmad Rifai, **Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos, Kerja, Penampilan, Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasannya**, hal.215.

⁷ *Ibid*, hal.95

⁸ Christian Pelras, **Manusia Bugis**, hal.180

⁹ Maggie Humm, **Ensiklopedia Feminisme**, hal.332

¹⁰ <http://cetak.kompas.com/read/2011/01/06/03512864/bergulat.meraih.kesetaraan>

pemimpin.¹¹ Hal-hal yang bertentangan dengan *local wisdom* saat ini terus terjadi. Budaya merusak lingkungan, korupsi dan seterusnya, sebenarnya juga bertentangan dengan kearifan kearifan lokal yang ada.

Lalu bagaimana dengan teks dalam dongeng-dongeng kita? Peneliti berasumsi awal bahwa perempuan dalam teks dongeng-dongeng yang ada di Indonesia saat ini masih merupakan teks yang terkungkung. Karenanya perlu diselidiki dan diinterpretasikan menjadi makna baru yang lebih baik: lebih adil, mengajarkan ramah lingkungan, anti kekerasan dan yang penting adalah ramah untuk dibacakan kepada anak-anak.

Selanjutnya, penulis, dalam penelitian ini kemudian memakai istilah mitos, karena mengacu pada strukturalisme Claude Levy-Strauss, maka yang mengacu pada mitos tidak lain adalah dongeng. Selanjutnya menurut Levi-Strauss, dongeng merupakan sebuah kisah atau cerita yang lahir dari hasil imajinasi manusia, walaupun unsure-unsur khayalan tersebut berasal dari apa yang ada dalam kehidupan sehari-hari manusia. Adapun suatu kisah, oleh suatu masyarakat tertentu diyakini benar-benar terjadi, sementara di kelompok lain, dianggap hanyalah dongeng.¹²

Kini, berbagai teks dongeng atau cerita rakyat banyak sekali kita dapatkan di toko-toko buku besar di seluruh pelosok Indonesia maupun perpustakaan umum. Buku-buku tersebut tentunya mempunyai efek yang mendalam manakala para pembaca terutama yang muda usia, menangkap pesan yang dibawa dalam teks-teks¹³ tersebut. Teks adalah bahasa lisan, bahasa tulis, gambar, bunyi, arsitektur, sistem makanan, sistem busana, dan berbagai manifestasi dari kebudayaan. Teks dalam pengertian Roland Barthes dan Julia Kristeva adalah bahasa lisan dan tulis sekaligus. Namun teks yang tertulis mempunyai tempat tersendiri karena sifatnya yang khusus. Dalam kelanjutannya Barthes sudah melampaui bahasa, dan melihat semua jenis produksi budaya sebagai teks. Ia kemudian memperkenalkan gejala budaya sebagai mitos yang menurutnya adalah bahasa. Dalam "*Image, Music, Text*" Barthes bahkan membahas fotografi, musik dan teks sebagai bahasa. Dalam banyak tulisannya ia juga menggarap kajian atas arsitektur, sistem makanan, dan sistem busana. Semuanya bertolak dari konsep-konsep strukturalisme yang dikembangkannya. Karenanya salah satu dari buku-buku yang dijual bebas tersebutlah penulis mengambilnya sebagai sumber literturnya.

B. Masalah Penelitian

Kebudayaan Indonesia dapat dianggap sebagai suatu kebudayaan tersendiri karena ia sudah memiliki satu unsur kebudayaan yang terpenting, yaitu bahasa Indonesia yang berfungsi sebagai pemersatu bangsa Indonesia. James Danandjaja pernah mengatakan bahwa nilai-nilai primitif suatu bangsa dapat dilihat dari dongeng-dongeng yang ada. Dalam kaitan ini amat mungkin penelitian mitos dalam rangka menggali budaya nusantara sebagai lambang

¹¹ <http://www.serambinews.com/news/view/40604/perempuan-tak-boleh-memimpin>

¹² Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra*, hal.77

¹³ Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, hal.62

kebudayaan nasional. Dalam hal ini penulis mengidentifikasi berbagai permasalahan yang disebabkan oleh mitos-mitos tersebut:

1. Mitos yang ada dalam dongeng tersebut perilaku bangsa Indonesia dalam aspek tata kelakuan.¹⁴ Tata kelakuan ini selanjutnya dalam seringkali disebut dengan istilah pandangan hidup atau falsafah hidup oleh Suwardi Endraswara dalam bukunya “Metodologi Penelitian Folklor”. Karena pola-pola kekerasan terhadap perempuan yang muncul dalam berbagai mitos juga pandangan yang stereotip gender memberikan berpengaruh langsung maupun tidak langsung pada tatanan berpikir bangsa Indonesia, dan bagaimana mereka memandang warga perempuan. Masih tingginya angka kematian ibu melahirkan, tingginya angka kekerasan terhadap perempuan di ruang publik maupun domestik, trafiking, tingginya tingkat buta huruf perempuan, maraknya Perda diskriminatif, rendahnya partisipasi perempuan di ruang publik, dan rendahnya indeks pembangunan gender di Indonesia, adalah dampak dari kebijakan yang mengabaikan perempuan dalam pembangunan. Apakah ini disebabkan karena *mind-set* dan kebiasaan yang memandang perempuan sebagai manusia yang tidak perlu diperhitungkan? Apakah penggambaran diri perempuan dalam banyak mitos bertujuan untuk membangun dominasi laki-laki dan mengesampingkan eksistensi perempuan?
2. Apakah dengan membongkar teks-teks yang ada, maka teks-teks baru akan berinvestasi pada generasi yang lebih muda sehingga tidak lagi mengembangkan sikap meminggirkan perempuan dan ideologi yang terselubung itu sedikit demi sedikit dapat terkuak dan berpengaruh pada sikap yang lebih adil gender, mengubah *mindset* masyarakat di masa mendatang sehingga diharapkan misalnya tidak ada lagi regulasi yang merepresi tubuh perempuan? Apakah dengan melakukan telaah teks, masyarakat baik laki-laki maupun perempuan dapat menemukan kebebasan berekspresinya di dalam teks sehingga tidak lagi terkukung oleh *ready made values*?

Karenanya rumusan penelitian atau *thesis statement* dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: Jika mitos-mitos yang diciptakan pada masa lalu berkontribusi pada problem diskriminasi perempuan, seperti dimaksudkan oleh Julia Kristeva: kekerasan yang bergelombang dalam bahasa/ teks. Karenanya teks-teks tersebut perlu dikaji kembali.

Melalui dongeng penulis ingin mengidentifikasi persoalan-persoalan yang ada dan pemikiran Julia Kristeva dianggap tepat mewakili alat analisis yang diperlukan, sebab secara khusus Kristeva memang melihat dunia kesadaran manusia melalui teks secara luas. Dalam banyak hal, perempuan Indonesia masih jauh tertinggal dari laki-laki termasuk dalam pembangunan, penggambaran diri perempuan dalam banyak mitos adalah salah satu hal penyebabnya. Karenanya melalui proses semiotika Julia Kristeva yang secara khusus memfokuskan pada bahasa, penulis berusaha melepaskan mitos-mitos tersebut sehingga tidak lagi mengungkung perempuan.

¹⁴ *Ibid*, hal.15

C. Kegunaan Penelitian

Penulis melihat bahwa banyak teks-teks dongeng yang berisi tentang mitos di Indonesia harus dianalisa dan dibongkar karena memiliki ideologi-ideologi yang terselubung. Penulis yakin jika ini dilakukan maka akan sangat berguna karena:

1. Penelitian yang menganalisa dan membedah relasi gender dalam teks-teks dongeng di dongeng di Indonesia masih sangat sedikit. Padahal analisa teks dongeng itu sangat diperlukan oleh para penutur dongeng maupun penulis dongeng yang ingin mendokumentasikan tradisi mendongeng yang umumnya lebih bersifat tuturan ini ke dalam teks, sehingga lebih ramah perempuan.
2. Dengan hasil penelitian ini para penutur dongeng maupun penulis teks dongeng diharapkan dapat lebih mengenali dan mempromosikan posisi, peran dan kepemimpinan perempuan. Dan tidak kembali memarjinalkan perempuan baik di ruang publik maupun domestik.
3. Banyak teks dongeng yang berisi tentang kekerasan, baik secara umum maupun yang spesifik yakni terhadap perempuan. Dengan hasil penelitian ini, maka diharapkan para penutur dongeng, penulis teks dongeng ataupun pembaca dongeng kelak diharapkan dapat menggali budaya damai dan kelembutan yang ditularkan oleh dongeng dan bukannya menjadi agen pelestari budaya kekerasan.

D. Teori dan Konsep Dasar

Penulis menggunakan beberapa konsep dasar dalam rangka menyingkap penafsiran ataupun interpretasi di balik sistem tanda. Pesan-pesan yang disampaikan dalam mitologi nusantara ini dapat dipelajari dengan cara memahami representasi perempuan dalam folklor-folklor tersebut. Untuk itu beberapa teori dan konsep dasar perlu digunakan.

1. Konsep-konsep Mitos

Seperti telah diterangkan diatas tentang mengapa mitos menjadi penting dalam kehidupan manusia, karena sekaligus juga berfungsi sebagai tabir penguak misteri sehingga manusia dapat menyusun strategi untuk mengatur hubungannya dengan alam. Disebutkan pula oleh **Mircea Eliade** (1907-1986)¹⁵ dalam pandangannya mitos menjadi sebuah kenyataan yang benar. Sedikit berbeda dengan tokoh lainnya, mitos yang dinyatakan Eliade berbeda dengan dongeng karena dongeng bukanlah kenyataan. (bahwa mitos merupakan unsur penting dari keseluruhan sistem kehidupan manusia, karena mitos menjadi ungkapan cara ia berada di dunia. Mitos sering berisi praanggapan tentang dugaan mengenai tatanan kosmos dunia, masyarakat, sejarah, dan kehidupan manusia. Beberapa mitologi lama memberikan model-model pada mitologi masa kini¹⁶ misalnya kisah semacam Oedipus yang juga memiliki kemiripan dengan kisah Sang Kuriang. Atau dituangkan kembali dalam novel-novel seperti

¹⁵ P.S. Hary Susanto, *Mitos menurut Mircea Eliade*, hal.14 dan 72.

¹⁶ Aart van Zoest, *Semiotika, tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan dengannya*, hal.129

yang ditulis oleh Sindhunata dengan “Anak Bajang Menggiring Angin” atau Pramoedya Ananta Toer dengan “Arok-Dedes”.

Menurut Eliade, di dalam sejarah agama-agama manusia, sebenarnya perempuan memiliki posisi cukup sentral dalam pemeliharaan kehidupan. Di berbagai suku bangsa misalnya Indian Amerika, dikenal istilah *mother earth* atau ibu bumi yang menyimbolkan kesuburan, dan memberi penghidupan bagi manusia, karenanya merusaknya sama halnya melukai ibu sendiri. Suku Zuni juga menganggap manusia pertama lahir dari rahim bumi di bawah tanah. Karenanya bumi adalah suci.¹⁷ Di Timor, perempuan bahkan dianggap berkorelasi langsung dengan *Lady Earth*, yang bila disakiti maka alam akan marah pada manusia.¹⁸

Mitos terkadang memang dipercaya merupakan jiwa bagi penduduk setempat, dipercaya muncul kembali pada jaman modern saat ini. Contohnya adalah mitos Nyai Roro Kidul, penunggu laut selatan. Yang terkadang diisukan menampakkan diri pada penduduk setempat. Demikian juga yang terjadi dengan Legenda Lancang Kuning. Pada akhir tahun 2000 yang lalu, perahu Lancang Kuning diisukan muncul dari dalam laut dan disaksikan oleh para pekerja di kilang minyak perairan Riau.¹⁹ Masyarakat asli Riau lalu mempercayainya sebagai sebuah pertanda dan harus mawas diri. Contoh lainnya adalah legenda Panglima Burung yang dipercaya penduduk asli Kalimantan adalah perempuan, ketika kerusuhan di Sambas yang lalu, tiba-tiba Panglima Burung muncul sebagai juru damai berbaju tradisi Dayak namun ia laki-laki, sehingga akhirnya menimbulkan protes.²⁰ Kesimpulannya, mitos selalu akan hadir di dalam masyarakat, jika mitologi yang satu hilang, akan digantikan mitologi yang lain.

Mitos sendiri menurut seorang filsuf aliran poststrukturalis **Roland Barthes** (1915-1980) didefinisikan sebagai penanda suatu masyarakat. Mitos bukan dipahami sebagaimana pengertian klasiknya namun lebih diletakkan pada proses penandaan itu sendiri.²¹ Karenanya perspektif Barthes tentang mitos ini menjadi salah satu ciri khas semiologinya guna menggali lebih jauh penandaan untuk mencapai mitos yang bekerja dalam realitas keseharian masyarakat, seperti iklan, media, fesyen, musik dan sebagainya.²²

Sejalan pendapat di atas, dalam ensiklopedia feminisme, mitos dipahami sebagai ungkapan ritual dan visual. Kritik mitos lalu digunakan untuk mendekonstruksikan sosok perempuan yang direpresentasikan dalam mitos oleh laki-laki, misalnya novel-novel lesbian dan fiksi ilmiah sebagaimana dikatakan oleh Joanna Russ, merepresentasikan suatu wilayah yang tidak tercatat dalam potensi psikologi dan fisik perempuan.²³ Kaum feminis memang menanggapi fenomena mitos sebagai hasil pengaruh dari budaya patriarkhi yang terdapat di seluruh dunia. Dalam masyarakat patriarkhi, perempuan dianggap sebagai warga negara kelas dua, sementara laki-laki dianggap lebih superior.

¹⁷ Mircea Eliade, *Myth, Dreams & Mysteries*, hal.157-158

¹⁸ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, hal. 132

¹⁹ Hasil wawancara dengan **Nurlaili**, aktivis perempuan di Riau.

²⁰ Hasil wawancara dengan **Ramayanti** (Penyiar di Stasiun Radio Smart FM Banjarmasin), April 2001.

²¹ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hal. 22

²² *Ibid.*, hal. 23

²³ Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, hal. 183-184

Menurut kaum feminis, kepentingan yang selalu dikedepankan oleh masyarakat berkultur patriarkhi adalah kepentingan laki-laki. Sementara perempuan diposisikan sebagai yang terpinggir. Shulamith Firestone, seorang feminis radikal menganalisa ketertindasan perempuan sebagai dampak dari peran reproduksinya, yang kemudian menciptakan *sexual classes*. Perempuan lalu ditempatkan pada tugas yang dianggap cocok yaitu peran domestik dan tidak memiliki posisi tawar setinggi kaum laki-laki.²⁴ Sementara **Simone de Beauvoir** (1908-1986), seorang feminis eksistensial berargumen bahwa akibat fakta biologis yang berkonspirasi dengan kultur patriarkal, sejarah manusia lalu menempatkan eksistensi diri perempuan sebagai *the second sex* (jenis kelamin yang lebih inferior). Dan konsep ini tanpa sadar terus dilestarikan (bahkan oleh kaum perempuannya sendiri) melalui mitos yang tersirat dalam dongeng, religi maupun teks-teks sastra.²⁵

Herbert Marcuse (1898-1979) juga sependapat, bahwa mitologi akan menghasilkan mistifikasi baru yang terus menerus membentuk sebuah kesadaran palsu dan mengubah rasionalitas menjadi sebaliknya. Contohnya hal-hal yang buruk seperti *masochistic* (sikap kasar) dan *mysoginis* (sikap benci perempuan) terus direproduksi dari masa ke masa.²⁶ Dongeng *Atu Belah* (yang ditulis ulang oleh James Danandjaya) adalah contoh dari hasil dari olah pemikiran yang *masochistic* dan *mysoginis* tersebut.

Adapun **Claude Levi-Strauss** (1908-2009) menjabarkan bahwa mitos tidak lain adalah dongeng yang di dalamnya apapun boleh terjadi. Namun sebenarnya ini bukan cerita sembarangan, ada konstruksi sistematis di dalamnya. Mitos memiliki sistem dinamis yang berisi model logis guna mengatasi kontradiksi. Claude Levi-Strauss sebagai Antropolog Strukturalis berpendapat bahwa yang membentuk manusia itu adalah dimensi kultural (yang didominasi bahasa), bukan alam atau yang "alami". Struktur simbolik kekerabatan, bahasa, dan pertukaran barang menjadi kunci pemahaman tentang kehidupan sosial, bukan biologi. Memang sistem kekerabatan membuat alam berada pada posisi defensif; sistem kekerabatan adalah gejala kultural yang didasarkan atas larangan terhadap hubungan *incest*, dan hubungan ini bukanlah suatu gejala alami.

Menurut Levi-Strauss, mitos memiliki suatu struktur yang dinamis. Dan tujuan mitos adalah memberikan suatu model logis yang mampu mengatasi kontradiksi (suatu capaian yang tak mungkin jika kontradiksi ini memang nyata), akan muncul berbagai versi teoretis dengan jumlah tak berhingga dan masing-masing berbeda satu sama lain. Universalisme Levi-Strauss kemudian dipahami dalam pengertian bahwa transformasi dari satu mitos yang sama (seperti dalam mitos Oedipus) ke dan di seluruh dunia menunjukkan bahwa umat manusia menjadi milik suatu kemanusiaan yang tunggal.

Persoalannya adalah ketika mitos kemudian melahirkan sikap hidup mistis. Termasuk ketika berkaitan dengan hidup perempuan. Perempuan lalu sangat dikaitkan dengan mitos, terlihat bagaimana perempuan digambarkan dalam perspektif-perspektif magis. Misalnya karena memiliki fungsi melahirkan ia dijuluki sebagai magi kesuburan, atau seperti misalnya ungkapan 'surga ada di telapak kaki ibu', dan sebagainya. Meski Ernest Cassirer

²⁴ Shulamith Firestone, *Dialectic of Sex, the Case for Feminist Revolution*, hal.19.

²⁵ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, terj., hal.16

²⁶ Herbert Marcuse, *Manusia Satu Dimensi*, hal.25, 272, 276.

beranggapan bahwa dari semua fenomena kebudayaan paling sulit didekati dengan analisis logis adalah mitos dan religi, namun tidak pula dapat dikatakan bahwa ini seenggok *chaos* semata. Dalam fungsi pembuatan mitos tetap ada unsur keseragaman. Para antropolog dan etnolog sering terkejut dengan adanya kemiripan-kemiripan dalam kondisi sosial dan kultural yang berbeda.²⁷ Kisah anak laki-laki yang mencintai ibunya misalnya, terdapat di banyak penjuru dunia meski dengan versi yang berbeda, seperti Oedipus (Yunani), Sang Kuriang (Sunda) dan Bukit Tangkiling (Dayak).

2. Mitos dalam Psikoanalisa

Oleh banyak tokoh, pembahasan mitos sulit dipisahkan dengan telaah psikoanalisis yang digagas awalnya oleh Sigmund Freud. Menurutnya dalam diri manusia, ada sebuah produk psikologis yang tidak terelakkan dari kesadaran menciptakan mitos. Salah satunya adalah kecemasan/ neurosis.

Dalam bukunya berjudul "Totem dan Tabu", Freud menggambarkan bagaimana manusia primitif kita kenal melalui tahap-tahap perkembangan yang telah mereka lalui yaitu, melalui monument-monumen mati dan alat-alat yang mereka tinggalkan bagi kita, melalui pengetahuan kita tentang kesenian mereka, agama dan cara hidup mereka yang kita terima baik secara langsung maupun dari legenda, mitos-mitos, dan dongeng, serta melalui sisa-sisa cara berpikir mereka yang masih tersisa dalam sikap dan adat kita.

Selain itu, dalam beberapa hal tertentu ia masih sezaman dengan kita: ada kelompok manusia yang kita anggap memiliki hubungan yang lebih dekat dengan manusia primitif dibandingkan dengan diri kita sendiri, di dalam kelompok itu, dapat kita kenali keturunan langsung dan juga representasi dari manusia zaman dulu. Sehingga, kita dapat menilai apa yang kita sebut sebagai bangsa liar dan bangsa semi liar. Bagi kita, kehidupan psikis mereka memiliki keunikan, dan kita dapat mengenali dalam kehidupan psikis mereka sebuah tahapan awal—yang terawat baik—dari perkembangan kita sendiri. Jika asumsi ini benar, maka perbandingan antara "psikologi bangsa-bangsa primitif" (seperti yang diajarkan oleh dongeng-dongeng) dengan psikologi penderita neurosis yang tersingkapkan oleh psikoanalisa akan menunjukkan banyak kesesuaian dan membuka pemahaman-pemahaman baru tentang hal-hal yang relatif kita kenal.²⁸

Ditambahkan pulan oleh Freud bahwa jika manusia primitif bereaksi terhadap peristiwa yang merangsangnya berpikir dengan cara membentuk konsep tentang jiwa, dan kemudian mentransfer pengertian ini pada objek-objek di dunia luar (luar diri), penyikapan ini dianggap wajar oleh para ahli dan sama sekali tidak misterius. Melihat kenyataan bahwa konsep animistis terdapat di berbagai bangsa yang berbeda-beda dan di segala zaman, Wundt menyatakan bahwa "sejauh pengamatan kita, ini adalah produk psikologis yang tak terelakkan dari kesadaran-yang menciptakan mitos (*myth-forming consciousness*), dan animisme manusia primitif bisa dilihat sebagai ekspresi spiritual keadaan manusia yang

²⁷ Ernst Cassirer, **Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei tentang Manusia**, hal.108 dan hal.111

²⁸ Sigmund Freud, **Totem dan Tabu**, hal.2

alamiah.” Hume juga membenarkan pendapat tentang proses menghidupkan (*animating*) sesuatu yang tak hidup (*inanimate*) ini dalam *Natural History of Religions*. Ia mengatakan: “Ada kecenderungan universal pada umat manusia untuk menganggap semua makhluk sama seperti dirinya dan mentransfer kualitas-kualitas dalam dirinya pada semua hal yang telah akrab ia kenal dan yang sangat dekat ia sadari.”

Dalam sebuah konsep tabu inses misalnya, Freud mengasumsikan kecemasan para laki-laki yang digambarkan oleh dongeng seperti Oedipus (atau di Indonesia seperti tokoh Sang Kuriang), mereka dikuasai oleh perasaan ambivalen terhadap ayahnya—perasaan yang dirasakan setiap anak. Mereka membenci ayah yang dengan sangat kuat menghalangi keinginan seks dan keinginan berkuasa mereka, tetapi juga mencintai dan mengaguminya. Setelah memuaskan keinginan mereka dengan cara menghabisi dan melakukan identifikasi dengan ayah mereka, impuls-impuls sayang yang tertekan harus memunculkan diri.

Jacques Lacan (1901-1981) adalah tokoh Psikoanalisis lain yang juga mempengaruhi pemikiran Kristeva, ia melanjutkan pola pemikiran Psikoanalisis Freud dengan mengajukan beberapa hipotesis, antara lain: ketidaksadaran (*unconsciousness*) terstruktur seperti bahasa. Dan ego itu — baik atau buruk — berada di pusat kehidupan psikis manusia. Ego sebagai pusat kesadaran membutuhkan bahasa sebagai pembentuk ingatan. Itulah sebabnya manusia itu tak pernah lepas dari tatanan yang simbolik. Akan tetapi, bahasa itu bukan hanya pembawa pikiran dan informasi; ia bukan hanya merupakan medium komunikasi. Lacan berpendapat bahwa faktor yang membuat komunikasi menjadi cacat itu juga penting. Kesalahpahaman, kekacauan, resonansi puitis, dan berbagai macam kesalahan (seperti selip lidah, lingsung, lupa nama orang, salah ucap, dan sebagainya — kesalahan yang dianalisis Freud dalam *The Psychopathology of Everyday Life*) juga muncul dalam dan melalui bahasa.²⁹

Bahasa menurut Lacan adalah segala yang kita pakai untuk mewakili diri kita, dan Lacan merasa sangat yakin bahwa ketidaksadaran itu terstruktur seperti bahasa, maka ketidaksadaran inilah yang mengganggu diskursus komunikatif— bukan secara kebetulan, melainkan mengikuti suatu keteraturan struktural. Bila bahasa, yang merupakan anggota istimewa dari tatanan yang simbolik, menduduki tempat sentral dalam teori psikoanalisis Lacan, ini hanyalah suatu unsur dalam trilogi tatanan yang membentuk subjek psikoanalisis. Dua tatanan lainnya adalah yang imajiner dan yang riil.

3. Mitos dalam Pemikiran Julia Kristeva (1941 -)

Dengan mitos yang tersirat dalam cerita rakyat (folklor) maka kaidah/norma tertentu kemudian dipermauklumkan termasuk yang timpang gender. Jika Mircea Eliade menyimpulkan bahwa mitos merupakan unsur penting dari keseluruhan sistem kehidupan manusia, karena mitos menjadi ungkapan cara ia berada di dunia.³⁰ Maka seperti apa ungkapan cara berada masyarakat Indonesia yang diekspresikan melalui seluruh elemen

²⁹ Philip Hill, **Lacan untuk Pemula**, hal.55

³⁰ P.S.Hary Susanto, **Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade**, hal.91-99

budayanya termasuk mitos? Dan seperti apa representasi perempuannya? Untuk menjawab pertanyaan ini penulis akan menggunakan metodologi model pemikiran Julia Kristeva

Mitos adalah produksi sejarah kemanusiaan yang mewujudkan kenyataan dalam ucapan, mitos bahkan mengatur kehidupan dan kematian. Mitos dipahami sebagai teks yang terkungkung: bekerja di wilayah simbol/ materi yang terepresi/ *ready made value*. Mitos tidak didefinisikan oleh objek pesannya, tetapi oleh cara bagaimana pesan-pesan itu disampaikan. Kristeva juga menjelaskan posisi semiotik ibu dalam ketidaksadaran yang mempengaruhi bahasa dan teks.

Selain itu Julia Kristeva, dalam karya-karyanya antara lain "Revolution in Poetic Language" dan "Desire in Language" Kristeva melihat peran bahasa yang sangat besar dalam membangun ideologi dalam teks. Ia juga memperkenalkan istilah intertekstualitas sebagai suatu konsep kunci dari paham poststrukturalisme. Menurutnya sebuah teks dibuat dalam ruang dan waktu yang konkrit. Karenanya pasti ada relasi antar satu teks dengan yang lain dan yang sebelumnya. Istilah intertekstualitas (*intertextuality*) pertama kali diperkenalkan oleh Julia Kristeva, seorang pemikir poststrukturalis Perancis dalam bukunya *Revolution in Poetic Language* dan *Desire in Language; a semiotic Approach to Literature and Art*.

Perkembangan bahasa sendiri sebagian besar mendapat andil dari materi tubuh dan perkembangan mental manusia (dalam hal ini Kristeva mengacu pada psikoanalisa). Maka relevansinya dalam sejarah budaya yang paternalis, dalam penelitiannya tentang teks Kristeva juga beranggapan bahwa teks yang dihasilkan oleh laki-laki berbeda dengan perempuan. Karena di dalam teks laki-laki berupaya keras untuk mengambil jarak dengan tubuh maternal sebagai ekspresinya tunduk pada dominasi ayah. Ia membangun superego dan berupaya menegakkan hukum paternal (*law of the father*).³¹

Mitos bagi Julia Kristeva hanyalah produksi sejarah. Ia memiliki fondasi dan hukum dalam sejarah masyarakat.³² Ada sebuah keterkaitan antara teks yang satu dengan lainnya di dalam *ready made verbalization language*.³³ Karenanya teks harus diletakkan sebagai subjek yang berstatus siap diadili (*in process/ on trial*).

Dalam bab-bab berikutnya, penulis akan menganalisa teks-teks mana saja di dalam dongeng yang terkait dengan asumsi Kristeva tentang hal-hal diatas, antara lain tema-tema kekerasan, fetisisme, Oedipus Complex dan seterusnya. Kristeva juga mengidentifikasi bahwa mitos direkonstruksikan terus menerus oleh subjek sejarah. Mitos sebagai produk sejarah, hukum yang berlaku tentu saja juga dapat ditemukan dalam sejarah itu sendiri.³⁴ Jika ini dapat kita tangkap maka kita menemukan 'energi bahasa' yang merupakan forma, termasuk forma yang paling esensial yakni kehendak dunia (*desire of the world*). Kristeva dalam pemikirannya banyak mengupas kejiwaan para pengarang yang menulis teks-teks berkisah soal bunuh diri, obyek cinta dan sebagainya. Dari teks-teks tersebut ia kemudian

³¹ Julia Kristeva, *Desire in Language, a Semiotic Approach to Literature and Art*, hal.81 dan 103

³² Julia Kristeva, Op.cit, hal.103

³³ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.123

³⁴ *Ibid.*, hal.103

merekomendasikan cara menulis teks baru yang memecahkan subyektivitas (*breaking the subject*) baik dari penulisnya maupun pembaca/ penafsirnya.

E. Metodologi Penelitian

Metode Penelitian yang akan digunakan penulis adalah metodologi penelitian yang feminis dan filosofis. Tentang metodologi penelitian yang feminis, **Sandra Harding** berpendapat bahwa pengetahuan feminis yang digambarkan dalam filsafat dan psikoanalisa mengidentifikasi empirisme feminis dan teori yang menjadi *stand point* sebagai program yang penting. Teori *stand point* itu menolak universalisme dengan menunjukkan bahwa gender, kelas dan ras membentuk pemahaman individu terhadap dunia menjadi *stand point* yang berbeda. Karenanya Harding mengusulkan agar pengalaman perempuan dalam bereproduksi, pengalaman dimarginalkan dan penolakan dualisme (pikiran/tubuh) menyediakan kita pemahaman akan kehidupan sosial yang lebih baik.³⁵

Sedangkan metodologi penelitian yang filosofis beranjak dari mempersoalkan apa saja, termasuk keyakinan dan teori. Sebuah penelitian filsafat diperlukan tahap-tahap studi literatur, analisa dan refleksi filosofis, serta penemuan konsep edukatif sesuai dengan standar sebuah penelitian filsafat.³⁶ Adapun metodologi menurut **Alfred Schutz**, adalah alat untuk menerangkan fakta dimana ilmuwan-ilmuwan sosial berpikir bahwa setiap kejadian adalah khas dan di bagian dalam satu model dalam setiap bidang (disiplin ilmu-ilmu sosial dalam hal ini) hanya merupakan lambang dari setiap apa yang terjadi, apa yang relevan, dengan kajian yang cermat terhadap masalah-masalah yang ada.³⁷ Metode bukan hanya sekumpulan atau deskripsi metode, melainkan juga menyediakan argument-argumen dan rasionalisasi yang mendukung, aturan-aturan tertentu dari prosedur intelektual (ilmiah) yang meliputi bentuk-bentuk konsep, model, hipotesis dan pengujian teori.³⁸

Selanjutnya penelitian ini akan lebih mengarah kepada teori Julia Kristeva yang akan digunakan oleh peneliti. Teori Julia Kristeva sendiri lebih berkarakter kepada aliran semiotik yang melihat pertautan bahasa yang memegang peran besar dalam menjelaskan realita. Semiotik dari Julia Kristeva sendiri selanjutnya berbeda dengan ahli semiotik lainnya. Namun ia sepakat dengan Jacques Lacan bahwa bahasa yang digunakan manusia beroperasi dalam materi tubuh.

Semiotik sendiri dimaknai sebagai ilmu yang mengkaji tanda dalam kehidupan manusia. Karena manusia memiliki kemampuan untuk memberikan makna pada berbagai gejala sosial budaya dan alamiah, maka tanda adalah bagian dari kebudayaan manusia. Dengan demikian **semiotik** adalah ilmu yang dapat digunakan untuk mengkaji tanda dalam kehidupan manusia.

³⁵ Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, p.118

³⁶ Dr. Anton Bakker dan Drs. Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hal.15

³⁷ Sutriyono & SRDm Rita Hanafie, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, hal.87

³⁸ *Ibid*, hal.84-85

Sedangkan semiotika Julia Kristeva secara khusus memang berbeda dengan tokoh semiotik lainnya. Julia Kristeva yang dipengaruhi Jacques Lacan sepakat bahwa bahasa yang digunakan manusia beroperasi dalam materi tubuh. Namun lebih jauh lagi Kristeva percaya bahwa:

- Penandaan menurut Kristeva adalah hasil bersatunya yang simbolik dan semiotik
- Sedangkan tanda menandai material yang tererepresi (*bounded text*)
- Tahap semotik berada pada pra oedipal sementara simbolik ada pada pos-oedipal.
- Subjek atau penanda selalu sekaligus semiotik dan simbolik
- Tatanan semiotik ada di dalam sekaligus di luar tatanan simbolik
- Yang simbolik merupakan elemen statis dalam tatanan semiotik dan tunduk dalam tata bahasa
- Teorinya tentang semiotik chora dijabarkan sebagai pra-verbal psikis yang mendahului subjektifitas bahasa.
- Dalam semotik chora atau ibu, juga bekerja elemen penolakan yang lalu menghasilkan penanda ketiga yakni abjeksi/ kehinaan
- Negativitas/ penolakan adalah awal berpijak untuk menciptakan kriteria kebenaran. Elemen penolakan itu bekerja antara kesadaran dan bawah sadar manusia.
- Subjek yang benar adalah subjek bawah sadar

Mitos-mitos nusantara kemudian dipilih sebagai objek penelitian sebagai ruang lingkup dalam penelitian ini, karena dari berbagai pelosok nusantara kita mengenal dongeng-dongeng yang biasanya kemudian diceritakan ulang sejak kita masih duduk di bangku SD. Cerita-cerita dari berbagai etnis tanah air yang cukup populer tersebut lambat laun tak asing lagi bagi anak-anak Indonesia. Sedangkan cerita-cerita nusantara yang dimaksud diambil dari buku "Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara Bergambar 33 Provinsi" karya Sumbing Sambangsari, terbitan PT Wahyu Media (Jakarta, 2008) dan satu buku lainnya berjudul "Cerita Rakyat Nusantara" yang ditulis oleh Dian.K dan diterbitkan oleh PT. Bhuana Ilmu Populer, Kelompok Gramedia (Jakarta, 2010). Berikut adalah *cover* buku masing-masing kumpulan cerita yang diteliti:

Gambar 1.1 Sampul dua buku kumpulan dongeng yang diteliti



Dalam kata pengantar bukunya, Sumbing Sambangsari menjelaskan posisinya, dengan berpesan agar orang tua selalu menjelaskan pada anak bahwa jika ada hal-hal yang di luar nalar, maka itu semata dongeng belaka, sedangkan ia sendiri tidak bermaksud menyesatkan karena memang demikian isi cerita aslinya.³⁹ Peneliti menyimpulkan bahwa Sumbing hanya menuliskan kembali dongeng-dongeng yang beredar dalam masyarakat tanpa pretensi untuk mengubahnya. Meski demikian, dirasa telah ada upaya penulis untuk memperhalus jalan cerita, karena misalnya dalam Dongeng Atu Belah yang asli (seperti yang ditulis oleh James Danandjaja, dalam buku *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain*, halaman 66) ada sedikit perbedaan versi dan penuh kesadisan.⁴⁰ Sementara penulis kedua yakni Dian K, justru menganggap bahwa cerita rakyat secara tidak langsung telah membawa pengaruh dalam kehidupan kita bermasyarakat.⁴¹

Selanjutnya dongeng yang ada dalam buku tersebut terdiri dari 67 dan 66 cerita. Namun tidak semua dongeng diadopsi Penulis, hanya sebagian saja yang dianggap berelasi dan mewakili analisa Julia Kristeva tentang representasi perempuan. Penulis kemudian memilah kembali menjadi 47 dongeng yaitu:

Tabel 1.2. 47 Judul Dongeng yang Dipilih dan Sinopsisnya

No.	Judul Dongeng	Sinopsis
1.	Atu Belah Ajaib (Nanggroe Aceh Darussalam)	Tentang suami dalam keluarga miskin yang menyiksa istrinya karena tidak menyiapkan makanan karena tidak ada yang bisa dimasak. Istri lalu meninggalkan keluarganya dan masuk ke dalam batu bertangkup di daerah Gayo.
2.	Legenda Danau Toba (Sumatera Utara)	Tentang seorang pemuda yang melanggar janjinya pada ikan mas yang menjelma perempuan dan menjadi istrinya. Karena kecewa istri lalu membawa anaknya kembali menjadi ikan mas besar dan menghuni danau Toba.
3.	Malin Kundang si Anak Durhaka (Sumatera Barat)	Malin Kundang adalah anak janda miskin penjual ikan. Suatu saat ia merantau dan berhasil, namun ia lupa pada ibunya dan menolak mengakuinya. Akhirnya dikutuk oleh ibu menjadi batu.
4.	Si Lancang yang Lupa Diri (Riau)	Lancang hidup di desa Kampar, Riau. Ia merantau, menjadi kaya dan beristri tujuh. Namun ia melupakan ibunya dan pura-pura tidak mengenalnya, sehingga dikutuk dan tenggelam bersama kapal dan seluruh harta bendanya.
5.	Ibu Kandungku seekor Kucing (Jambi)	Dua gadis bernama Mimi dan Mini merasa malu beribukan seekor kucing. Mereka lalu minta matahari, awan dan lain-lain untuk menjadi ibu mereka. Tapi mereka lalu sadar dan kembali menyayangi ibunya.

³⁹ Sumbi Sambangsari, *Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara*, hal.2

⁴⁰ Digambarkan oleh Dananjaya, istri yang pergi ke batu bertangkup bukan karena diusir melainkan karena payudaranya dipotong suami untuk lauk makan.

⁴¹ Dian K, *Cerita Rakyat Nusantara*, hal.3

6.	Penyumpit dan Putri Malam (Bangka Belitung)	Penyumpit adalah anak yatim piatu yang diwarisi hutang orang tuanya kepada Pak Raje yang bengis dan kikir. Ia lalu dibantu putri malam untuk membayar hutang itu. Ketika Pak Raje tewas karena diserang babi hutan, Penyumpit justru menolongnya hingga hidup lagi dan akhirnya ia dinikahkan dengan anak Pak Raje.
7.	Legenda Pulau Kapal (Bangka Belitung)	Si Kulup diminta orangtuanya menjual tongkat bertahta berlian yang ditemukan ayahnya di hutan, ke kota. Namun Kulup tidak langsung pulang dan berhasil menjadi saudagar kaya raya. Dalam perjalanannya berdagang, ia melewati desanya dulu dan tidak mau mengenali orang tuanya, sehingga ia lalu dikutuk karam bersama seluruh kapalnya dan menjadi pulau kapal.
8.	Ular n'Daung dan Si Bungsu (Bengkulu)	Kisah si anak perempuan bungsu dari tiga bersaudara yang ingin menolong ibunya yang sakit dengan bara gaib yang dijaga seekor ular besar. Ular itu memberi syarat agar si bungsu mau menjadi istrinya. Ternyata ular itu lalu berubah menjadi pangeran tampan.
9.	Buaya Perompak (Lampung)	Seorang gadis tiba-tiba menghilang di sungai Tulang Bawang. Ternyata ia diculik seorang perompak bernama Somad, yang oleh dewa dikutuk menjadi buaya. Ia diminta tinggal di gua si buaya, dan kemudian ia mencari akal untuk melarikan diri.
10.	Sangkuriang dan Dayang Sumbi (Jawa Barat)	Dayang Sumbi adalah seorang putri cantik yang bersuamikan seekor anjing bernama Tumang yang kemudian dibunuh oleh anaknya sendiri: Sangkuriang. Dayang Sumbi lalu mengusir anaknya yang kemudian saat telah dewasa ia ingin meminang ibunya sendiri. Lamaran itu ditolak Dayang sumbi lewat tipu daya yang kemudian membuat Sangkuriang marah.
11.	Asal Usul Situ Bagendit (Jawa Barat)	Nyi Endit adalah seorang lintah darat yang tidak berbelas kasihan. Ketika desanya kelaparan, ia sibuk berpesta. Seorang pengemis yang sakti lalu menghukumnya dengan bencana air bah yang lalu berubah menjadi danau bernama Situ Bagendit.
12.	Talaga Warna (Jawa Barat)	Seorang prabu di Jawa Barat memiliki seorang anak perempuan yang bertabiat buruk. Di usianya ke 17 ia dihiahi penduduk sebuah kalung warna-warni yang ia anggap jelek dan lalu membuangnya. Permaisuri dan penduduk lalu menangis bersama-sama dan muncullah mata air yang membentuk danau dan menenggelamkan istana.
13.	Nyi Loro Kidul (Jawa Barat)	Prabu Mundingsari dari kerajaan Pajajaran, tersesat saat berburu dan bertemu dengan seorang perempuan cantik, anak dari siluman hutan. Ia lalu diperistri dan bayinya dibesarkan di istana bernama Dewi Suwido. Namun permaisuri tidak menyukainya dan menyihirnya menjadi buruk rupa. Dewi Suwido lalu terjun ke laut selatan dan menjadi penguasa di sana.
14.	Lutung Kasarung (Jawa Barat)	Prabu Tapa Agung memiliki dua putri yakni Purbasari dan Purbararang. Untuk menjegal Purbasari menjadi ratu, Purbararang menggunakan ilmu sihir hingga seluruh tubuh

		Purbasari berpenyakit kulit dan dibuang ke hutan. Lutung Kasarung lalu menolongnya hingga mendapatkan tahta kembali di kerajaan.
15.	Karang Bolong dan Sarang Burung Walet (Jawa Barat)	Permaisuri Raja Kartasura sakit keras, dan Adipati Suri, penasihat istana mencari jalan untuk menyembuhkannya. Ia lalu bertapa dan mendapat petunjuk agar mencari bunga karang di pantai selatan. Suryawati, abdi ratu laut selatan lalu membantunya dengan syarat Adipati Surti harus menetap di Karang Bolong. Setelah permaisuri sembuh, ia lalu menepati janjinya.
16.	Zaenab sang Jawara (Banten/ DKI Jakarta)	Dullah dituduh merampok rumah Babah Yong, hingga ia memutuskan mencari pelaku sebenarnya. Di tengah pencariannya ia terlibat perkelahian dengan Zaenab seorang jago silat perempuan. Namun keduanya lalu jatuh cinta. Bersama ayah Zaenab mereka lalu menyusun strategi memancing Jonet pelaku perampokan yang tak lain adalah adik Dullah sendiri dari lain ibu.
17.	Timun Emas (Jawa Tengah)	Sepasang petani tua sangat menginginkan anak, seorang raksasa lalu memberikan anak pada mereka melalui biji mentimun. Dengan syarat agar nanti jika sudah besar bisa ia makan. Setelah anak itu tumbuh dewasa Timun emas lalu mencari akal untuk melawan raksasa.
18.	Jaka Tarub dan Bidadari Cantik (Jawa Tengah)	Jaka Tarub suatu hari mendapati para bidadari cantik tengah mandi di telaga. Ia lalu mengambil selendang Nawang Wulan sehingga ia tak dapat kembali ke kahyangan. Setelah mereka memiliki anak, Nawang Wulan menemukan kembali selendang yang selama ini disembunyikan Jaka Tarub sehingga ia memutuskan pergi ke kahyangan dan meninggalkan Jaka Tarub dan anaknya Nawangsih.
19.	Cindelaras (Jawa Tengah)	Permaisuri Raja Jenggala bernama Raden Putra, tengah hamil. Namun selirnya berusaha menyingkirkan permaisuri dengan menyebar fitnah hingga dibuang ke hutan. Lahirlah Cindelaras yang memiliki ayam jantan yang sakti. Ayam Cindelaras lalu mengalahkan ayam Raja dan berhasil membongkar kebusukan hati selir.
20.	Asal Mula Batu Raden (Jawa Tengah)	Suta, pengurus kuda Adipati, menyelamatkan nyawa putri majikannya dari belitan ular. Keduanya lalu saling jatuh cinta. Adipati menjadi berang ketika Suta berniat melamar putrinya, lalu menyekapnya. Putri dibantu emban lalu membebaskannya dan keduanya lari dan menetap di sebuah daerah yang lalu dinamai Baturaden.
21.	Asal Usul Rawa Pening (Jawa Tengah)	Seorang anak yang berpenyakit kudis, selalu dijauhi teman-temannya. Bahkan orang-orang desapun turut mencaci maki dan memukulinya. Anak yang ternyata punya kekuatan magis itu lalu minta penduduk untuk mencabut lidi yang ditancapkannya. Namun tidak ada yang berhasil. Ketika lidi itu ia cabut sendiri, keluarlah mata air yang kian besar dan menjadi danau yang

		menenggelamkan seluruh desa.
22.	Aji Saka dan Asal Mula Huruf Jawa (Jawa Tengah)	Kerajaan Medang Kamulan dipimpin raja yang jahat dan suka memangsa manusia bernama Prabu Dewata Cengkar. Aji Saka lalu berniat menolong penduduk dengan mengalahkan raja itu. Ia menitipkan kerisnya pada salah satu dari kedua pengawal setianya yakni Sembada. Setelah berhasil mengalahkan Prabu Dewata Cengkar, Aji Saka minta Dora untuk mengambil kerisnya di Sembada. Kedua pengawalnya itu lalu bertempur hingga tewas.
23.	Roro Jonggrang dan Candi Prambanan (Daerah Istimewa Yogyakarta)	Bandung Bondowoso, Raja dari Pengging jatuh cinta pada Roro Jonggrang, putri Prabu Boko. Untuk menghindari dinikahi, Roro Jonggrang memberi syarat agar Bandung Bondowoso mendirikan 1000 candi dalam waktu semalam. Ternyata bandung hampir berhasil sehingga Roro Jonggrang minta penduduk menumbuk lesung sehingga para jin menyangka hari sudah pagi. Bandung yang marah lalu mengutuk Roro Jonggrang menjadi candi yang ke-1000
24.	Kisah si Keong Emas (Jawa Timur)	Raja kerajaan Daha memiliki dua anak perempuan bernama Galuh Ajeng dan Candra Kirana. Galuh Ajeng merasa iri dengan Candra Kirana yang telah bertunangan dengan Raden Inu Kertapati sehingga ia minta nenek sihir mengubah Kirana menjadi seekor keong emas. Ia lalu ditemukan seorang nenek nelayan dan tinggal bersama gubuknya, hingga akhirnya ditemukan oleh tunangannya.
25.	Asal Mula Bromo dan Tradisi Kasadha (Jawa Timur)	Roro Anteng, putri seorang raja di Majapahit mencintai seorang pemuda dari kaum biasa bernama Joko Seger. Mereka menikah dan tinggal di daerah bernama Tengger. Mereka belum dikaruniai anak sehingga bertapa minta pada dewata dengan syarat bahwa anaknya yang bungsu dipersembahkan pada gunung berapi. Tradisi ini hingga kini dikenal sebagai dengan nama Kashada.
26.	Asal Usul Banyuwangi (Jawa Timur)	Raja Banterang adalah putra Prabu Menak Prakosa yang mudah marah. Ia menikah dengan Putri Surati, anak Raja Klungkung yang tewas di tangan Prabu Menak yang menyerang kerajaannya. Surati lalu tahu bahwa ayahnya dibunuh mertuanya dari kakaknya, namun ia menolak balas dendam. Kakak Surati lalu menghasutnya di depan Raja Banterang dan tidak menyangka akan menimbulkan petaka. Surati membuktikan bahwa ia tidak bersalah dengan menceburkan diri ke sungai yang lalu berbau harum.
27.	Dendam Lembusara (Jawa Timur)	Raja pusing karena banyak sekali pemuda yang menyukai anaknya yang cantik, Dyah Ayu Pusparani. Lalu dibuatlah sayembara. Namun yang memenangkan pertandingan justru Lembusara, putra bangsawan yang sakti namun berperangai buruk. Dyah Ayu dan ayahnya lalu mencari akal untuk menggagalkan upaya Lembusara dengan menguburnya di dalam

		gunung Kelud.
28.	Kembang Wijaya Kusuma (Jawa Timur)	Prabu Aji Pamoso, seorang raja Kediri mengejar Resi Kano yang terancam karena kesaktiannya. Ia lalu berhasil membunuhnya dan menyelamatkan Dewi Wisowati dari kutukan. Dewi lalu memberinya bunga Wijayakusuma dan nama pulau itu diberi nama Nusa Kembangan. Dengan pesan bahwa keturunannya akan menjadi raja-raja penguasa tanah Jawa. Namun karena tidak hati-hati maka bunga itu hilang di tengah samudra.
29.	Joko Tengger dan Senjata Pusaka (Jawa Timur)	Joko Tengger adalah seorang pemuda yang sakti dan baik hati, suatu hari ia diminta orang tuanya menjual hasil bumi ke kota. Disana kehebatannya terdengar oleh Sri Sultan Kartasura. Ia lalu diminta mengabdikan di istana, namun juga harus memiliki senjata. Joko Tengger lalu bertanya pada orang tuanya tentang hal itu dan dijawab bahwa senjata warisan itu adalah kedua orangtuanya. Ketika hampir tiba kembali di istana, kedua orang tua Joko Tengger lalu berubah menjadi meriam bernama Kyai Setomo dan Nyai Setomi.
30.	Asal Mula Kalimas (Jawa Timur)	Agar raja-raja di Jawa tidak bercerai berai dan bersama melawan penjajah Belanda, maka Sultan Agung dari Mataram berupaya menaklukkan Kadipaten Surabaya. Namun ternyata sulit menandingi tentara Kadipaten Surabaya sehingga Patih Mataram mencari akal untuk melemahkannya dengan mengotori sungai Brantas sehingga tidak bisa lagi diminum. Sungai yang tidak jernih lagi dan berwarna kuning keemasan itu lalu dijuluki dengan nama Kalimas.
31.	Joko Dolog (Jawa Timur)	Pangeran Situbondo jatuh cinta pada Putri Purbawati yang sebenarnya saling mencintai dengan Pangeran Jaka Taruna. Dalam sayembara, Situbondo dan Jaka Taruna lalu terlibat perkelahian. Jaka Taruna yang kalah lalu minta bantuan Jaka Jumpat yang tapi lalu diingkarinya. Karena Jaka Taruna berbohong, maka Adipati Jayengrana marah dan Jaka Taruna berubah menjadi patung bernama Joko Dolog.
32.	Joko Tole (Jawa Timur)	Joko Tole yang sakti berhasil menegakkan kembali pintu gerbang Majapahit yang rusak akibat gempa dengan perekat yang keluar dari pusar dan keringatnya. Ia lalu disayang oleh raja dan dijodohkan dengan putrinya Dewi Ratnadi yang buta. Joko Tole menerimanya. Mata Dewi juga kemudian dapat melihat kembali. Keduanya lalu tinggal di Sumenep dan Joko Tole menjadi raja di sana.
33.	Batu Menangis (Kalimantan Barat)	Kisah seorang gadis yang sangat cantik namun durhaka pada ibunya. Kerjanya hanya bersolek sepanjang hari, tidak membantu ibunya yang bekerja keras dan malu mengakui ibunya. Ia lalu dikutuk menjadi batu.
34.	Asal Usul Sungai Kawat (Kalimantan Barat)	Sungai kawat adalah salah satu anak sungai Kapuas yang asal usulnya dari seorang nelayan yang mendapat ikan berikat kawat emas yang terus ditariknya. Karena menjadi serakah ia tidak

		mengindahkan peringatan Dewata, maka kawat itu lalu memberatkan perahunya dan ia lalu tenggelam.
35.	Legenda Hantuen (Kalimantan Tengah)	Tapih seorang gadis di pinggir sungai Kahayan menikah dengan Antang Taung, seorang pemuda desa Sepang Simin. Mereka lalu mengangkat anak yang tampan yang ternyata adalah siluman landak. Ketika Antang Taung mencari ikan ia juga mendapati ikan toman yang berubah menjadi bayi perempuan yang lalu juga mereka angkat anak. Kedua anak tersebut lalu menikah dan membentuk keluarga besar yang keturunannya dapat menjadi hantuen atau manusia jadi-jadian yang menghisap darah bayi yang baru dilahirkan.
36.	Legenda Danau Lipan (Kalimantan Timur)	Putri Aji Berdarah Putih dari Kutai sangat cantik dan banyak pemuda ingin melamarnya. Termasuk raja Cina. Lamaran itu ia tolak dan membuat raja Cina berang dan mengirim pasukan. Putri Aji lalu menggunakan kesaktiannya sehingga sepah-sepah sirihnya berubah menjadi lipan yang sangat banyak dan menyerang pasukan raja Cina hingga perahunya tenggelam. Tempat tenggelam itu berubah menjadi padang yang luas dan menyatu dengan laut yang lalu dinamai Danau Lipan.
37.	Kebo Iwa dan Danau Batur (Bali)	Kebo Iwa yang sangat rakus memporakporandakan desa karena penduduk tidak mau memberikannya makan. Penduduk menjadi kesal dan mencari akal untuk melenyapkannya dengan membenamkannya di dalam sumur. Air sumur yang meluap lalu membentuk Danau Batur.
38.	Legenda Selat Bali (Bali)	Sidhimantra seorang yang bijak dari kerajaan Daha memiliki anak bernama Manik Angkeran yang suka berjudi. Setelah hartanya habis, Manik minta tolong pada ayahnya. Karena kesaktiannya Sidhimara lalu meminta pada Naga Besukih di kawah gunung Agung untuk membantunya menebus hutang anaknya. Karena Manik tidak kunjung jera berjudi maka Sidhimara membuat garis antara ia dan anaknya yang lalu berubah menjadi selat. Selanjutnya Manik Angkeran terpisah dari ayahnya di pulau Bali dan harus berguru pada Naga Besukih.
39.	Anak Sakti dan Daerah Singaraja (Bali)	Sri Sagening yang punya banyak istri membuang salah satu istrinya Ni Luh Pasek yang tengah hamil dan mengawinkannya dengan Kyai Jelantik Jogol. Anaknya yang lahir lalu dinamai I Gusti Gede Pasekan. Ia diwarisi dua senjata sakti dari ayah tirinya yang lalu menjadi modalnya mendirikan dua kerajaan besar yakni Sukasada di Den Bukit dan Singasari di Buleleng.
40.	Batu Golog (Nusa Tenggara Barat)	Di daerah Padamara, hidup sepasang suami istri yang sangat miskin bernama Inaq Lembain dan Amaq Lembain. Ketika Inaq tengah bekerja membantu orang lain, kedua anak mereka dibawa oleh batu golog ke angkasa. Inaq lalu berdoa kepada dewata yang lalu dikabulkan. Batu lalu tertebas menjadi tiga bagian, namun kedua anaknya berubah menjadi burung Kekuwo dan

		burung Kelik.
41.	Putri Tandampalik (Sulawesi Selatan)	Putri Tandampalik dari kerajaan Luwu berpenyakit kulit dan raja lalu mengasingkannya ke daerah Wajo. Disana putri membuka lahan dan perkampungan. Suatu hari datang seekor kerbau putih yang membantunya menyembuhkan penyakit. Pangeran dari Bone yang tersesat lalu jatuh hati dan melamarnya.
42.	Legenda Sawerigading (Sulawesi Barat)	Raja langit mengirim putranya La Toge Langi untuk menghuni bumi yang masih kosong. Ia lalu tinggal di Ussu dekat teluk Bone. Ia lalu memiliki dua anak kembar yang tidak dibesarkan bersama. Ternyata setelah dewasa kedua anak itu yaitu Sawerigading dan We Tenriyabeng itu saling jatuh cinta. Ketika tahu bahwa mereka adalah anak kembar Sawerigading kecewa dan pergi merantau. Ia lalu memiliki empat istri.
43.	Asal Usul Ikan Duyung (Sulawesi Tengah)	Seorang suami yang sangat marah menyalahkan istrinya yang membiarkan ikan kesukaannya dimakan anak mereka. Istri menjadi sedih karena terus menjadi sasaran murka suami, ia lalu pergi ke laut dan berubah menjadi ikan duyung.
44.	Terompah dan Sultan Gajadean (Maluku)	Permaisuri Sultan Jafar Nuh dari Ternate konon dari kahyangan dan tidak tertandingi kecantikannya. Adik ipar sultan yakni Gajadean diminta menjadi penguasa Tobelo dengan syarat harus menyerahkan upeti. Namun kemudian Gajadean curiga Sultan mengambil terompahnya yang indah dan mengirim kotoran pada guci-guci. Sultan marah dan menyerang Gajadean. Keluarganya Gajadean lalu bercerai berai saat melarikan diri. Anak perempuannya menyanyikan lagu sedih di pantai Tobelo dan terbentuklah pulau-pulau.
45.	Hiu Adodo (Maluku)	Anak perempuan bernama Inkelu di Tanimbar menolak dipingit orang tuanya. Di tepi pantai timur ia bertemu dengan siluman ikan hiu yang tampan. Kemudian ia hamil dan melahirkan bayi ikan hiu. Sejak saat itu ada pantangan bagi perempuan hamil untuk datang ke pantai timur karena ia bisa melahirkan bayi yang botak dan bergerigi tajam seperti hiu.
46.	Watuwe si Buaya Ajaib (Papua/ Papua Barat)	Di tepian sungai Tami, seorang suami bingung karena istrinya yang tengah hamil tua sulit melahirkan. Ia lalu mencari batu tajam untuk menolong istrinya. Tapi seekor buaya ajaib bernama Watuwe menawarkan pertolongan dengan syarat keturunannya nanti jangan ada yang membunuh buaya-buaya di sekitar sungai.
47.	Calon Arang dan Keris Weling Putih	Seorang perempuan penyihir yang bernama asli Serat Asih, tapi lebih dikenal dengan julukan Calon Arang, diduga menenung rakyat terjadi wabah penyakit pada masa Raja Erlangga dari Kahuripan. Raja lalu menyusun strategi untuk membunuhnya, dengan bantuan Mpu Barada. ⁴²

⁴² Dian K., *opcit*, hal. 132-135

Teks-teks dongeng di atas selanjutnya akan dijelaskan dalam bab IV yakni menggambarkan beberapa karakter seperti yang diidentifikasi Julia Kristeva dalam banyak teks-teks sastra, seperti misalnya kompleks oedipus, karakter pembunuhan ayah/ ibu, pembuangan, semangat untuk menegakkan hukum paternal, metabahasa dalam mitos, dan sebagainya.

F. Sistematika Penelitian

Selanjutnya, Penulis menyusun penelitian ini dengan sistematika mulai dari bab I hingga bab V sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan:

Bab I yang membahas tentang Pendahuluan ini terdiri dari Latar belakang permasalahan, Permasalahan, Kegunaan Penelitian, Kerangka Teori dan Metodologi. Untuk metodologi penelitian, yang digunakan terutama menitik beratkan pada metode semiotika Julia Kristeva. Sedangkan dongeng yang ingin dianalisa ada 47 dongeng yang diadopsi dari dua buku kumpulan dongeng nusantara.

Bab II: Mitos Menurut Beberapa Tokoh

Dalam bab II ini Penulis akan membahas pemikiran beberapa tokoh tentang mitos yaitu Mircea Eliade, Roland Barthes dan Claude Levi-Strauss. Pemikiran-pemikiran para tokoh ini akan mendahului pembahasan mitos menurut Julia Kristeva. Terutama kaitannya dengan analisa kisah Oedipus oleh Levi-Strauss. Dalam akhir bab II ini akan dikomparasikan Kisah Oedipus dengan Kisah Sangkuriang.

Bab III: Mitos dalam Telaah Teks Menurut Julia Kristeva

Dalam bab III ini penulis akan memilah-milah pembahasan Kristeva tentang mitos dan apa saja makna yang terkandung didalamnya, antara lain, tentang masuknya materi tubuh dalam energi bahasa, tubuh maternal dalam mitos, negativitas dalam teks, abjeksi, dan seterusnya. Tema-tema itu diangkat dalam buku-buku Kristeva antara lain: *Desire in Language*, *Revolution in Poetic Language*, *Powers of Horror*, dan *Strangers to Ourselves*. Akan dibahas pula pengaruh Psikoanalisa terhadap pemikiran Kristeva terutama dari Jacques Lacan.

Bab IV: Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara Berdasarkan Topik-topik Pemikiran Julia Kristeva

Di dalam bab 4 ini, penulis akan memetakan mitos dalam 47 dongeng nusantara dan membaginya dalam 11 karakter yang diperoleh dengan pisau analisa menurut model pemikiran Julia Kristeva. Pada bab IV ini juga akan dibahas secara lebih mendalam, salah

satu dongeng nusantara yang berjudul 'Calon Arang' sebagai salah satu sub bab, seperti model Kisah Oedipus yang dilakukan oleh Claude Levi-Strauss.

Bab V: Kesimpulan dan Rekomendasi

Bab V ini akan menghasilkan kesimpulan dari seluruh hasil penelitian dan beberapa rekomendasi bagi penulis teks, pembaca, pemerhati dan peneliti yang bisa menjadi bahan kajian selanjutnya.

IKHTISAR BAB II

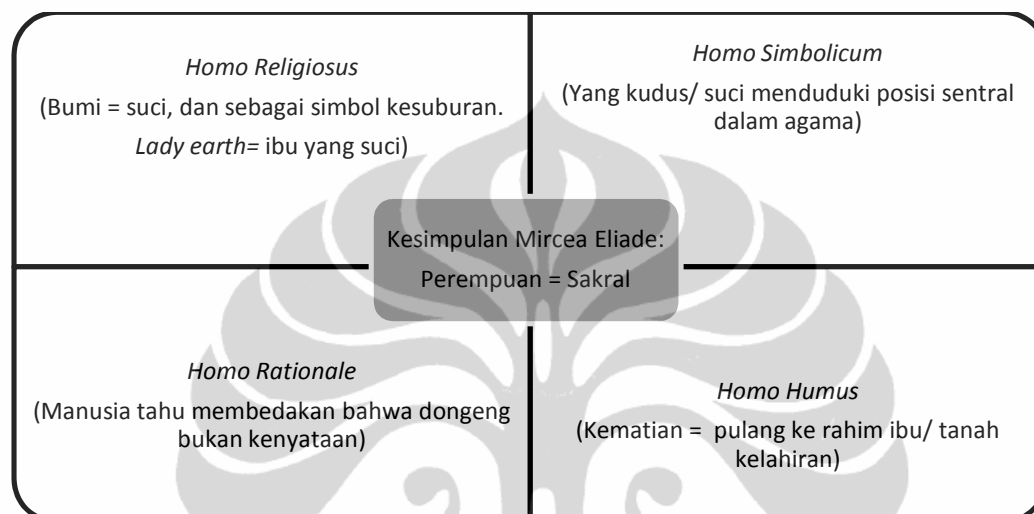
Dalam **bab II** yang berjudul **Mitos menurut Pemikiran Beberapa Tokoh**, kita sejenak menelisik konsep-konsep tentang mitos yang juga relevan dengan pemikiran Julia Kristeva. **Mircea Eliade** misalnya, perlu kita garis bawahi argumentasinya tentang mitos sebagai unsur penting dari keseluruhan sistem kehidupan manusia, karena mitos menjadi ungkapan cara ia berada di dunia. Mitos sering berisi praanggapan tentang dugaan mengenai tatanan kosmos dunia, masyarakat, sejarah, dan kehidupan manusia. Eliade yang tidak sepakat dengan argumen Freud yang mengatakan bahwa agama adalah neurosis obsesional universal dari manusia untuk berekonsiliasi dengan totem ayah, Tuhan semata ayah fisis yang disublimasi, dibunuh dan dikorbankan. Menurut Eliade Freud telah mereduksi esensi agama ke dalam pembunuhan primordial.

Pendapat Mircea Eliade tentang manusia yang membuat ia tiba pada kesimpulan bahwa perempuan dalam mitos diposisikan pada yang 'sakral' berkaitan dengan argumennya tentang:

1. *Homo Religiosus*: manusia berada dalam totalitas fenomena religius. Ia selalu mencari lintasan yang sakral dalam kehidupan. Dalam hal ini perempuan sering dianggap suci, simbol kesuburan dan ibu bumi.
2. *Homo Symbolicum* masih berkaitan dengan kesucian yang menjadi pembahasan sentral dalam agama. Dan menurut Eliade, di dalam sejarah agama-agama manusia, perempuan memiliki posisi cukup sentral dalam pemeliharaan kehidupan.
3. *Homo Rationale*: mitos bukan dongeng karena manusia membedakan antara dongeng dan kenyataan.
4. *Homo Humus*: manusia akrab dengan bumi kelahiran dan dekat dengan mitologi kematian, yang dalam berbagai budaya kerap diidentikkan dengan kembali ke rahim ibu. Misalnya cara mengubur dengan memosisikan jasad seperti embrio. Kematian dianggap sebagai 'pulang ke rumah dimana ia dilahirkan oleh ibu bumi' dan ini menjelaskan mengapa banyak orang berkeinginan untuk dikubur di tanah kelahirannya.

Kesimpulannya, perempuan menduduki posisi yang sakral. Berikut adalah skema pemikiran Mircea Eliade yang berkaitan dengan anggapannya mengapa perempuan penting dalam mitos:

Bagan 2.1. Konsep Pemikiran Mircea Eliade Berkaitan dengan Posisi Perempuan dalam Mitos



Pandangan dalam mitos menduduki yang sakral ini nanti akan ditentang oleh Julia Kristeva, sebab kenyataan di lapangan menggambarkan situasi yang berbeda. Perempuan justru kerap dikorbankan demi yang sakral itu. Gambaran perempuan dalam pemikiran Eliade tidak seindah kenyataannya. Menurut penulis, dalam perkembangan agama posisi perempuan yang sakral maupun yang profan dibandingkan laki-laki dalam posisi sakral maupun profan, tidak berlaku sama (*double standard*). Perempuan misalnya selalu dianggap yang bertanggungjawab menjaga kesucian moralitas, sementara laki-laki lebih ditoleransi. Perempuan juga cenderung dianggap tidak layak menjadi pemimpin.

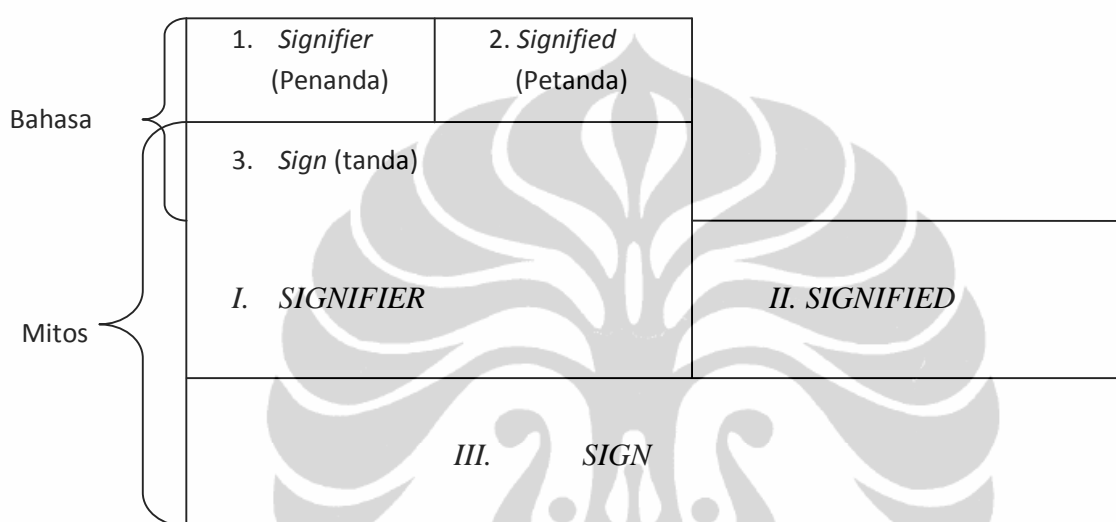
Selanjutnya mitos menurut **Roland Barthes** didefinisikan sebagai penanda suatu masyarakat. Mitos bukan dipahami sebagaimana pengertian klasiknya namun lebih diletakkan pada proses penandaan itu sendiri.⁴³ Karenanya perspektif Barthes tentang mitos ini menjadi salah satu ciri khas semiologinya guna menggali lebih jauh penandaan untuk mencapai mitos yang bekerja dalam realitas keseharian masyarakat, seperti iklan, media, fesyen, musik dan sebagainya.⁴⁴ Mitos menurut Barthes berada dalam tataran metabahasa: tingkat kedua bahasa. Mitos adalah sebuah pesan, bukan konsep, gagasan atau objek. Lebih khusus lagi mitos didefinisikan dengan bagaimana caranya mengutarakan pesan. Karenanya ia adalah hasil dari wicara (*parole*) bukan bahasa (*langue*). Mitos bagi Barthes, tidak menyembunyikan apa-apa, kekuatan pengungkapannya adalah distorsi yang dilakukannya, dan agar mitos itu manjur maka ia harus tampak sepenuhnya alami. Bila dalam pemikiran

⁴³ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hal. 22

⁴⁴ *Ibid.*, hal. 23

Sigmund Freud mitos dilihat dari apa yang tersembunyi, maka bagi Barthes, tidak ada formasi latensi di dalam mitos. Dan jika Eliade menganggap bahwa manusia tahu membedakan mana kenyataan dan mana yang dongeng, Barthes beranggapan bahwa seluruh makna mitos sudah dikacaukan (tidak ada lagi makna denotasi, melainkan semata konotasi). Yang tersembunyi dalam mitos semata adalah ideologi. Barthes kemudian menggambarkan bagannya sebagai berikut:

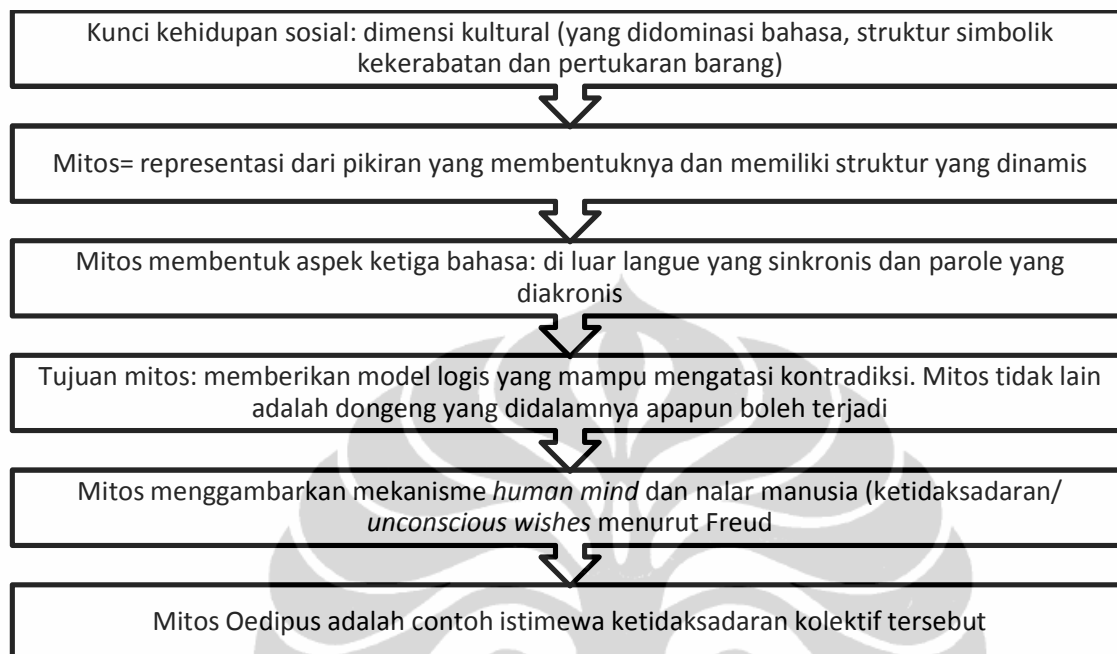
Bagan 2.2. Mitos dalam Proses Penandaan Menurut Roland Barthes



Terakhir peneliti mengangkat tema mitos yang diutarakan oleh **Claude Levi-Strauss** yang meyakini bahwa struktur simbolik kekerabatan, bahasa, dan pertukaran barang menjadi kunci pemahaman tentang kehidupan sosial, dan bukan hal biologis. Mitos datang dari ketidaksimetrisan antara keyakinan dan realitas, dan bila dilihat dari kerangka bahasa, mitos adalah "bahasa yang berfungsi dalam tataran khusus yang sangat tinggi". Bahasa adalah bagian atau salah satu unsur dari kebudayaan, dan yang terakhir bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan, dan ini dapat berarti dua hal: pertama bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan dalam arti diakronis, artinya bahasa mendahului kebudayaan karena melalui bahasalah manusia mengetahui budaya masyarakatnya.

Oleh sebab itu, mitos menjadi dimensi ketiga bahasa: di dalamnya berlangsung upaya kontinu untuk menyatukan kedua dimensi bahasa lainnya (*langue* dan *parole*). Levi-Strauss sendiri tertarik untuk menganalisis mitos karena menurutnya sifat nirsadar dari fenomena sosial sosial (*the unconscious nature of collective phenomena*). Levi-Strauss ingin mengetahui prinsip-prinsip atau dasar-dasar universal nalar manusia, karenanya mitos adalah gambaran paling cocok yang dalam konteks strukturalisme Levi-Strauss tidak lain adalah dongeng yang di dalamnya apa saja boleh terjadi namun mitos merupakan refleksi cerita yang tidak sembarangan, meski dalam dongeng khayalan manusia memperoleh kebebasannya yang mutlak. Berikut adalah konsep pemikiran Levi-Strauss tentang mitos dalam sebuah skema:

Bagan 2.4 Alur Pemikiran Claude Levi-Strauss tentang Mitos



Satu hal yang menarik bagi Levi-Strauss adalah kenyataan bahwa bila khayalan atau nalar manusia tersebut mendapatkan tempat ekspresinya yang paling bebas dalam dongeng, mengapa seringkali ditemukan dongeng-dongeng yang mirip satu sama lain. Levi-Strauss tidak yakin bahwa kemiripan-kemiripan ini hanya kebetulan. Karena seperti halnya mimpi menurut pandangan Freud, mitos pada dasarnya adalah ekspresi atau perwujudan dari *unconscious wishes*, keinginan-keinginan bawah sadar, yang sedikit banyak tidak konsisten, tidak sesuai dengan kenyataan sehari-hari. Keinginan-keinginan yang tidak disadari diduga diekspresikan tanpa kekangan lewat jalur-jalur struktural tertentu. Kisah Oedipus lalu menjadi pusat penelitian mitos yang dilakukan Claude Levi-Strauss sebagai contoh istimewa ketidaksadaran kolektif tersebut. Kisah ini ketika diceritakan juga bertujuannya memberikan model logis dan pesan moral yang mampu mengatasi kontradiksi.

Bab II ditutup penulis dengan menganalogikan Kisah Oedipus yang dikaji secara mendalam oleh Levi-Strauss dengan Kisah Sangkuriang yang menjadi salah satu legenda nusantara.

Tabel.2.7 Perbandingan Miteme Kisah Oedipus dan Sangkuriang

OEDIPUS	SANGKURIANG
Kelahiran Oedipus tidak dikehendaki: Raja Laios yang tahu ramalan bahwa anaknya sendiri yang akan membunuhnya, namun karena mabuk akhirnya ia	Kelahiran Sangkuriang tidak dikehendaki: Dayang Sumbi sesumbar dan ternyata si Tumanglah yang menolongnya mengambilkan benang. Si Tumang

hubungan dengan istrinya Jokaste yang lalu hamil dan melahirkan Oedipus.	melangkahi Dayang Sumbi saat tertidur dan kemudian ia hamil dan melahirkan Sangkuriang.
Pembuangan: Setelah dilahirkan Oedipus dibuang ke gunung dengan menancapkan tumitnya dan berharap ia segera mati.	Pembuangan: Dayang Sumbi dan suaminya Tumang pergi dari istana dan tinggal di hutan. Disana mereka membesarkan Sangkuriang
Sphinx adalah mahluk setengah manusia dan setengah binatang. Dalam hal ini Levi-Strauss menggambarkan bagaimana dalam sejarah manusia, manusia dan binatang hanya sedikit berbeda, dan dalam mitos, mahluk adalah setengah manusia dan setengah binatang: <i>“It is a story of a time that existed on earth before mankind, that is, of a time when animals and humans were not really distinct; beings were half-human and half animal.”</i> ⁴⁵	Si Tumang adalah ayah Sangkuriang yang berbentuk hewan anjing.
Patricide/ pembunuhan ayah: Tanpa sengaja Oedipus membunuh ayahnya saat berselisih dengannya di jalan.	Patricide/ pembunuhan ayah: Sangkuriang tidak tahu bahwa si Tumang yang ia bunuh bukan anjing peliharaan melainkan ayahnya sendiri
Tidak sengaja & tidak tahu: Menjadi motif pembunuhan ayah	
Cacat/ ketidaknormalan: Oedipus: kaki bengkok, pincang, buta	Sangkuriang: mendapatkan cacat di kepala karena dilempar centong nasi.
Hukuman: Oedipus menikahi Jokaste ibunya setelah berhasil membunuh mahluk Sphinx. Jokaste akhirnya tahu bahwa ternyata Oedipus adalah anaknya sendiri. Ia lalu bunuh diri. Oedipus lalu membutuhkan matanya sendiri.	Hukuman: Ketika ibunya tahu Sangkuriang membunuh ayah, ia diusir dari rumahnya dan hidup mengembara. Namun ketika dewasa ia bertemu kembali dengan ibunya dan jatuh cinta. Dayang Sumbi akhirnya tahu bahwa Sangkuriang adalah anaknya dan ia menolak menikah. Sangkuriang marah dan melemparkan perahu yang ia buat.
Dalam kisah Oedipus, levi-Strauss	Dalam Kisah Sangkuriang, keberhasilan

⁴⁵ Claude Levi Strauss, *Myth and Meaning*, hal.21.

menggambarkan kemenangan melawan mahluk Sphinx tidak serta merta menjadi puncak keberhasilannya dalam menikahi Jocasta: “ <i>In the legend of Oedipus, marriage with Jocasta does not arbitrarily follow the victory over the sphinx.</i> ” ⁴⁶	membendung sungai Citarum tidak membuat tercapainya cita-cita Sangkuriang untuk menikahi Dayang Sumbi.
---	--

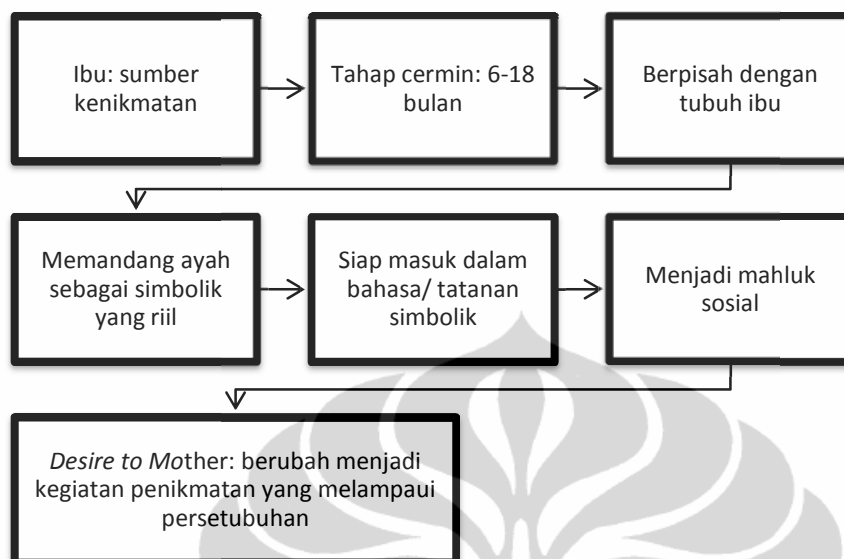
Beberapa hal yang penting dalam hasil komparasi dua dongeng antara lain adalah sebagai berikut:

- Persoalan inses, *patricide* (pembunuhan ayah), keinginan mengawini ibu, kisah monster setengah binatang setengah manusia dan hal-hal ganjil lainnya merupakan contoh ketidaksadaran kolektif yang tidak hanya muncul dalam satu peradaban melainkan juga ada di belahan dunia lainnya.
- Mitos, dimana dongeng adalah salah satu produsen utamanya, ternyata membuat kita tiba pada kesimpulan bahwa kepercayaan dan nilai-nilai masyarakat tidak hanya dibangun dari hal-hal yang bersifat simbolik, namun justru didominasi hal-hal yang bersifat semiotik dan berada di bawah kesadaran manusia.

Pada **bab III** berjudul **Mitos dalam Telaah Teks menurut Julia Kristeva**, penulis membahas konsep-konsep kunci Julia Kristeva yang didahului dengan Jacques Lacan yang memberikan fondasi kepada pemikiran Julia Kristeva, Lacan beranggapan bahwa proses masuknya anak ke dalam bahasa ditandai dengan kemampuan untuk berbicara dan mengenali dirinya pada ‘tahap cermin’ (usia 6 hingga 18 bulan) saat ia mampu mengenali bayangannya sendiri di cermin. Masa mengenali diri juga dipahami sebagai tahap dimana diferensiasi seksual terjadi, anak laki-laki berusaha melepaskan diri dari tubuh ibu, menjadikan ibu sebagai objek/ *other* dan memandang ayah sebagai simbolik yang riil. Saat itu dia siap masuk dalam bahasa/ tatanan simbolik dan menjadi mahluk sosial. Sementara keinginannya akan tubuh maternal diubah menjadi kegiatan penikmatan yang melampaui perisetubuhan. Secara ringkas dapat digambarkan skema proses masuknya anak ke dalam bahasa menurut Jacques Lacan adalah sebagai berikut:

⁴⁶ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal.24

Bagan 3.2. Masuknya Anak ke dalam Bahasa/ Tatanan Simbolik Menurut Lacan



Sementara menurut Julia Kristeva saat diferensiasi seksual terjadi anak perempuan lebih sulit untuk meng-objekkan ibu karena ia mengidentifikasikan dirinya dengan ibu. Karenanya perempuan masuk ke dalam tatanan simbolik dengan pola yang berbeda dengan anak laki-laki. Ia terikat dengan tubuh dan ritmenya. Sebaliknya, semakin besar identifikasi yang dilakukan seorang anak perempuan terhadap tubuh ibunya, semakin besar kesulitan yang akan dialaminya dalam menolak atau mengobjekkan tubuh ibunya itu.

Skema 3.4. Cara Anak Laki-laki dan Anak Perempuan Memasuki Kedewasaan Menurut Julia Kristeva



Untuk itu dapat disandingkan konsep Kristeva dengan Lacan dalam bagan berikut:

Tabel 3.8 Perbandingan Pemikiran Jacques Lacan dan Julia Kristeva

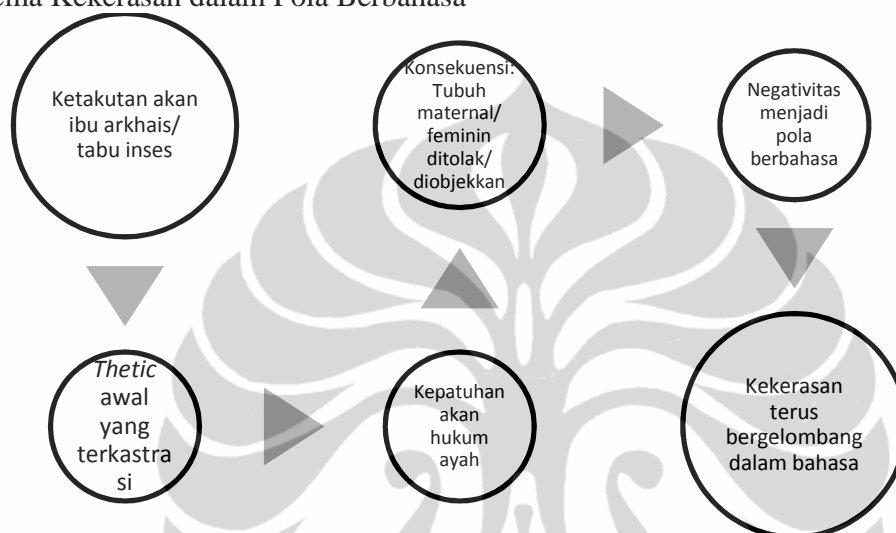
Jacques Lacan	Julia Kristeva
Tahap Oedipal/ tahap cermin: penting untuk mempersiapkan anak menuju bahasa/ dunia simbolik	Tahap Pra Oedipal: tahap semiotik justru lebih penting dalam membentuk seluruh konsep dalam kehidupannya
Penis adalah contoh falus/ penanda yang sempurna, sedangkan rahim adalah penanda dari ketiadaan	Rahim adalah juga falus karena ia menjadi inspirasi berbagai teks termasuk dongeng, novel, puisi, lukisan, dll.
Dalam tatanan simbolik kedudukan ibu menghilang diganti kedudukan ayah: argumen rasional	Tatanan semiotik ada di dalam sekaligus di luar tatanan simbolik: untuk mengungkap perasaan

Menurut Kristeva, tatanan semiotik juga berfungsi dalam mengungkapkan perasaan dan estetika yang nanti akan kita pelajari baik dalam rupa teks-teks puisi, drama, novel maupun lukisan. Fase *thetic* (awal pengenalan bahasa) oleh Kristeva juga dipahami sebagai tahap yang menandai ambang batas antara realita semiotik dan simbolik. Namun perbedaannya Kristeva memandang tahap semiotik atau pra-oedipal justru yang lebih penting dan menjadi pembentuk bahasa, makna di belakang mitos dan juga dalam rangka meng-ekspresikan perasaan manusia. Berikut adalah tujuh konsep pemikiran Kristeva yang penulis anggap penting berkaitan dengan mitos:

1. **Kekerasan dalam Berbahasa:** asal muasal kekerasan menurut Kristeva terjadi karena penyangkalan dan penolakan atas tubuh maternal dalam ketidaksadaran. Pada tahap pra-oedipal, tubuh perempuan adalah sumber kebahagiaan bagi anak. Beranjak pada masa oedipal/ cermin, tubuh maternal dianggap tabu inses yang harus dilawan. Caranya adalah dengan men-sejajarkan itu dengan kotoran yang menjijikkan (*abjeksi*). *Abjeksi* ini berada di atas seluruh ambiguitas, di satu sisi: ketakutan akan ibu arkhaish/ tabu inses dan kastrasi dalam rangka upaya untuk patuh/ tunduk pada hukum ayah, di sisi lain tubuh feminin dinikmati sebagai *abject* yang mempesona (*fascinated victims*). Kristeva menganalogikannya seperti film horror: menakutkan, menjijikkan tapi menyenangkan. Penyangkalan/ penolakan/ negativitas tersebut kemudian terus diinternalisasikan sehingga menjadi pola berbahasa. Istilah semiotik *chora* yang diperkenalkan Kristeva menggambarkan dimana dalam tahap pra-oedipal tubuh feminin dinikmati, seiring dengan pengalaman akan rasa kelembutan (tatanan semiotik), sementara tatanan simbolik

mengacu pada masa pengenalan bahasa dan pengetahuan, dimana bahasa bagi anak sekaligus menjadi ungkapan dari penyangkalan, ketakutan dan upaya untuk mengobjekkan tubuh maternal. Internalisasi kekerasan dan negativitas ini lalu terus menerus bergelombang melalui bahasa, menjadi sebuah kekerasan yang simbolik. Secara ringkas dapat digambarkan bahwa kekerasan terhadap perempuan dalam berbahasa bisa terjadi dalam proses seperti ini:

3.5 Skema Kekerasan dalam Pola Berbahasa



Contoh yang riil dan terjadi akhir-akhir ini, misalnya pernyataan pejabat publik yang mengatakan bahwa perempuan memancing perkosaan karena memakai rok mini. Pernyataan yang menyalahkan korban perkosaan ini dapat dijelaskan dalam ketakutan akan tubuh perempuan di bawah sadarnya seperti skema diatas.

2. **Kehinaan Oedipus dan Ibu sebagai Cinta Pertama:** Ingatan anak manusia akan kenikmatan tubuh maternal dan kebencian pada ayah yang telah memisahkannya dengan tubuh ibu, tertinggal dalam ketidaksadarannya. Gagasan- gagasan itu lalu muncul di berbagai teks termasuk dongeng yang terus dilestarikan. Sama halnya Claude Levi-Strauss, kisah Oedipus juga merupakan teks mitos yang penting dalam pembahasan teori Kristeva, dalam rangka menjelaskan dorongan pra-Oedipal yang melibatkan fungsi semiotik dengan orientasi: tubuh ibu. Kristeva juga memberikan contoh teks baik puisi, drama dan karya lukis yang menggambarkan ibu sebagai cinta pertama anak, kekaguman/pemujaan (fetisisme) tubuh maternal, sebagai salah satu *displacement* dalam upaya menghindari seluruh akses kepada tubuh feminin. Seperti contoh berikut ini:

Gambar 3.6 Pieta Karya Lukis Giovanni Bellini: Tak Peduli Siapa Ayah karena Anak Hanya Milik Ibu (Cinta Pertama)



Adalah Giovanni Bellini (1430 – 1516) yang kira-kira dua ratus dua puluh lukisan karyanya, pada dasarnya bertema tentang topik-topik kesucian, dikaitkan padanya alirannya. Ia memang tertarik pada tampilan tubuh perempuan daripada keelokan tubuh remaja laki-laki. Sama halnya dengan Leonardo da Vinci yang tidak dibesarkan oleh ibu kandungnya, karya-karya lukisnya terkenal bertema *motherhood*. Seperti *Virgin Mary*, *Mona Lisa*, dan sebagainya. Kisah da Vinci sendiri dibesarkan oleh ayah kandung dan ibu tiri yang tidak memiliki anak. *Double motherhood* ini memberikan dampak konfigurasi struktur homoseksual yang kemudian mendeterminasi minat da Vinci pada dunia seni. Yang dibujuk godaan *double motherhood* dari eksistensi phalus maternal, menyebabkan seniman tak henti-henti melihat *fetish* dalam penghindaran semua kontak dan akses kepada tubuh feminin.⁴⁷

Gambar 3.7 Karya Lukis Leonardo da Vinci yang menggambarkan Fetisme Tubuh Maternal



⁴⁷ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.244-245

Sementara itu Giovanni Bellini's yang kehilangan ibu dan istri pertamanya memandang citra *virginal*, sebagai mati dan senyapnya ibu, situasi melampaui hukum, yang mendeterminasikannya kekaguman, tidak sebagai konfrontasi dengan tubuh perempuan, atau subjek perempuan namun sebagai konfrontasi pada fungsi kenikmatan (*jouissance*). Selain fetisisme tubuh maternal, kompleks Oedipus ini juga ditandai dengan beberapa atribut yang terkait, misalnya penghukuman karena menginginkan ibunya (ini digambarkan dengan peniadaan penglihatan dengan Oedipus yang membutakan dirinya sendiri, sehingga tidak harus mengalami penglihatan objek dari keinginan), pengusiran, serta keterasingan.

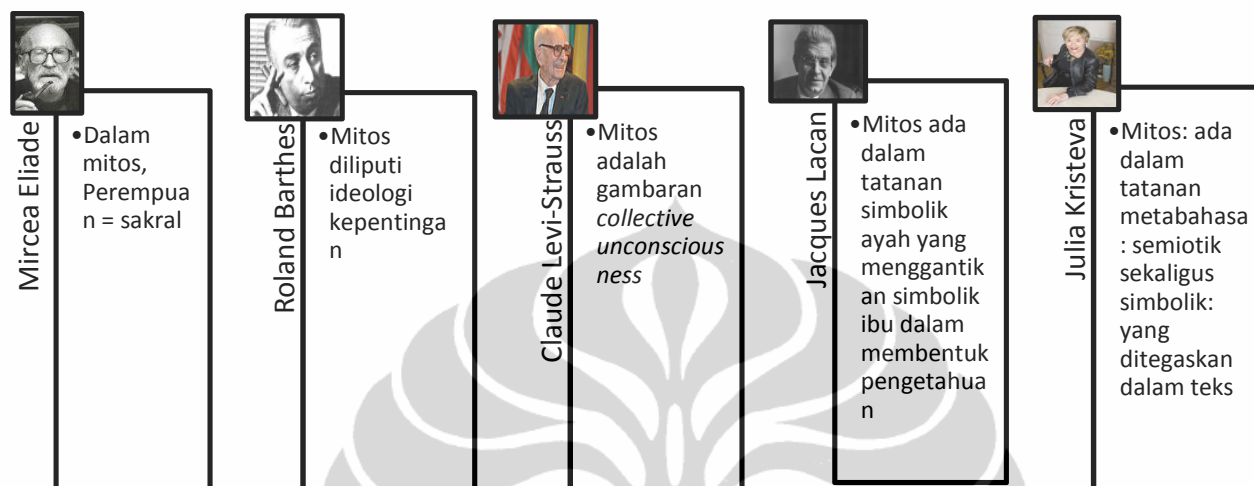
3. **Pengusiran dan Keterasingan:** pengusiran dalam teks menurut Kristeva masih berkait dengan kompleks Oedipus sebagai pengalaman subjek yang fundamental dari keterpisahan yang merupakan penghentian keinginan dan penghilangan rasa yang membangkitkan kenikmatan. Penghukuman, pengebirian (kastrasi), pengusiran serta keterasingan juga berkaitan dengan upaya atau langkah guna memaparkan superego: yaitu takluk pada ayah, kepatuhan pada hukum paternal dan semangat untuk menegakkan hukum tersebut. Semangat menegakkan tatanan simbolik yang maskulin itu lalu membawa konsekuensi tersingkirnya tatanan semiotik yang feminin. Dalam bukunya *Strangers to Ourselves* (1991), Kristeva menggunakan model psikoanalisis untuk menganalisa relasi antar masyarakat yang berbeda bangsa dan etnis. Dengan mengkaitkannya pada problem penyingkiran tubuh maternal seiring dengan budaya dan identitas nasional yang menyingkirkan keibuan dan feminitas.
4. **Yang Profan yang Berkorban:** Sebenarnya pengorbanan, seperti halnya inses dan kebinatangan⁴⁸, menjadi salah satu akhir yang ekstrem dari kode sosial yang merujuk pada kekerasan dan peraturan. Pengorbanan sebagai ekses dari kekerasan bisa jadi menuntut sebuah pembunuhan, dan bagi Kristeva substansi dari pembunuhan adalah menjadikannya penanda. Penanda dari ketaklukan, pelaksanaan aturan, serta dominasi yang satu terhadap lainnya dalam komunitas simbolik. Berbincang tentang hal profan dan sakral, jika Mircea Elade memosisikan perempuan sebagai yang sakral, Kristeva justru memaparkan hasil analisa dari berbagai fenomena beragama bahwa perempuan ada di posisi profan yang dikorbankan. Ini masih berkaitan dengan pemikiran dalam bukunya *The Power of Horror* agar yang kotor tidak memicu kejahatan yang absolut, maka diwujudkanlah pelarangan-pelarangan dalam agama. Perempuan lalu diposisikan sebagai objek yang pasif, kurang cerdas dan mudah dipengaruhi siasat jahat. Dalam pemisahan jenis kelamin, laki-laki juga memiliki beban peradaban patrilineal untuk menundukkan perempuan, karenanya mereka diberi mandat/ hak atas perempuan (yang feminin identik dengan kejahatan radikal yang harus ditekan). Pengorbanan perempuan juga diperlukan oleh laki-laki dalam rangka memaparkan bahasa/ tatanan simbolik. Kristeva mencontohkan kekerasan pengorbanan terhadap perempuan dalam sistem kasta di India yang dianggap sebagai ritual pemurnian. Disini pengorbanan perempuan itu tidak dianggap sebagai kekerasan karena konfrontasi dilakukan secara halus.

⁴⁸ Sebuah ingatan manusia akan insting kebinatangannya (*commemoration of prehuman bestiality*). Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.75

5. **Daya Magis Ibu:** secara garis besar, Kristeva mengkaitkan teks-teks tentang daya magis ibu dengan “Proses-menjadi-seorang-ibu”. Awalnya masih tentang ketakutan akan ibu arhais/ tabu inses, yang lalu berubah menjadi ketakutan dan kekaguman akan daya ciptanya. Kemampuan perempuan untuk ber-prokreasi/ bereproduksi dianggap sebagai keajaiban, dan ini adalah juga bagian dari logika fetisisme tubuh maternal dan tabu inses. Pemujaan terhadap ibu lalu dikaitkan dengan kelembutan, cinta, serta tempat konservasi sosial, dan rahim menjadi kata kuncinya. Dalam bacaan di atas Mircea Eliade juga telah menggambarkan bagaimana di banyak kebudayaan, kematian diidentikkan dengan kembali ke rahim ibu. Kristeva lalu menggambarkan bagaimana tubuh maternal menjadi modul dari program biososial. Dalam hal ini ibu yang memiliki unsur magis dan dianggap terlarang akhirnya dipakai pula dalam rangka menjaga koherensi simbolik: ketika pranata sosial dihancurkan, maka daya magis ibu dimanfaatkan sebagai simbol guna menyatukan/ membangun kembali kode sosial/ tatanan yang sudah runtuh.
6. **Soal Metabahasa dalam Mitos:** Jika metabahasa mengacu pada makna asali, maka Kristeva mengkaitkan ini dengan konsep intertekstualitas dalam berbagai teks yang merupakan resapan dari teks-teks lainnya. Prinsip yang paling mendasar adalah bahwa tanda-tanda mengacu kepada tanda-tanda yang lain, setiap teks pada teks yang lain. Sebagaimana dikatakan oleh Kristeva: setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain. Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitannya dengan atau dalam pertentangannya terhadap teks-teks lain yang menjadi resapannya. Seseorang harus dapat membaca dan menstrukturkan teks dan menemukan ciri-ciri yang menonjol di dalam sebuah teks, baru kemudian berperang melawan ideologinya. Metabahasa dipahami sebagai keinginan subjek untuk mengikatkan diri pada penanda. Metabahasa juga dikaitkan pesan yang ingin disampaikan oleh teks. Misalnya bahwa ia harus nampak seperti simbol sehingga bisa menyelamatkan tatanan sosial atau agar bisa menjadi saksi bagi sejarahnya. Kristeva mengusulkan agar pembaca dapat membuka teks yang terkungkung (*bounded text*) dari ideologi yang mengitarinya, artinya juga memahami *ready made values* yang membentuknya.
7. **Menulis sebagai Menegaskan:** penulisan menurut Kristeva adalah apa yang dibawa penulis, misalnya fiksasi dari apa yang berusaha ia tolak/ lawan. Jika yang dibawa adalah negativitas misalnya, maka ini juga akan dibawa menjadi suatu penegasan (*one affirmation*). Penulis membawa sesuatu yang ia pertahankan. Dengan bekal ini kita bisa melihat perbedaan teks yang ditulis oleh perempuan dan laki-laki. Perempuan menurut Kristeva masuk dalam tatanan simbolik dengan cara berbeda dengan laki-laki, perempuan menulis sebagai subjek histeris yang terikat pada tubuh dan ritmenya. Sementara laki-laki punya motivasi kuat misalnya dalam menegakkan hukum ayah dan mengobjekkan tubuh feminin. Dampaknya, laki-laki yang menulis tentang kebencian (*writing hatred*) terhadap ayahnya, atau bahkan justru fetisisme tubuh feminin, dapat dipahami dalam konteks kompleks Oedipus misalnya. Sementara perempuan pencipta teks dapat dipastikan tidak memiliki motivasi untuk berperang melawan tubuh maternal. Ia justru mencari dukungan dalam rangka melindungi hak reproduksinya.

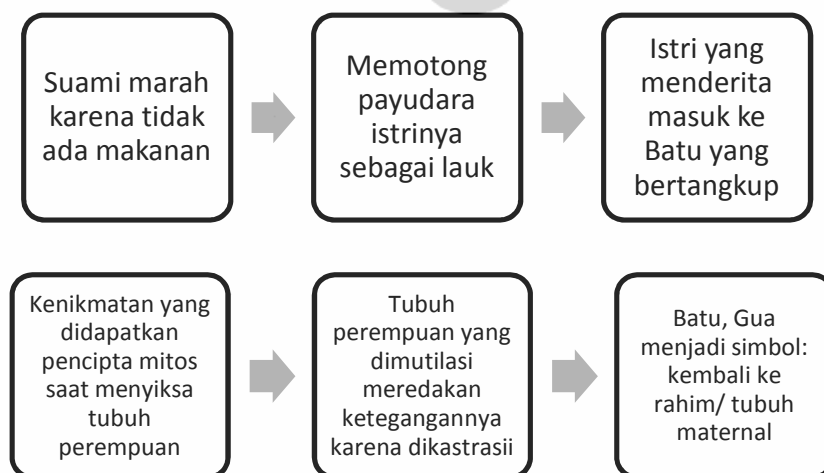
Khusus tentang mitos, jika pandangan para tokoh sebelumnya disandingkan dengan catatan Kristeva, berikut adalah tabelnya:

Tabel 3.10 Konsep Beberapa Tokoh tentang Mitos



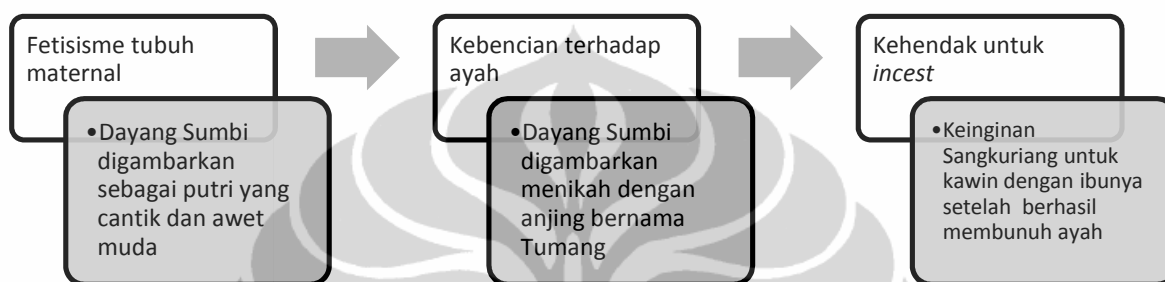
Selanjutnya kita beranjak pada **bab IV** yang membahas tentang **Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara Berdasarkan Topik-topik Pemikiran Julia Kristeva**. Dimana karakter miteme yang pertama dibahas berkaitan dengan kekerasan/ abjeksi dimana tubuh maternal diserang, sekaligus dinikmati. ‘Dongeng Atu Belah’ lalu menjadi contoh yang sangat kental dalam rangka menebarkan teror terhadap anak perempuan yang dibacakan dongeng ini. Tidak hanya ‘Atu Belah’, namun ‘Legenda Danau Toba’ dan ‘Asal Usul Ikan Duyung’ juga menjadi gambaran dimana kekerasan domestik masih membayangi kehidupan perempuan Indonesia di masa lampau maupun masa kini.

Tabel.4.2. Miteme Kekerasan dalam Dongeng Atu Belah



Miteme kedua adalah *Oedipus Complex* yang tidak hanya muncul dalam ‘Kisah Oedipus’ di mitologi Yunani, namun ternyata di Indonesia juga memiliki ‘Kisah Sangkuriang’, bahkan beberapa dongeng seperti ‘Legenda Bukit Tangkiling’ dan Legenda Danau Satonda juga memiliki miteme yang sama, yaitu fetisme tubuh maternal dan keinginan menikahi ibu. Dalam fenomena ini, jika Claude Levi-Strauss memaknai kisah Oedipus sebagai *collective unconsciousness*, maka menarik untuk diselami apa yang ada dalam benak manusia arkhais di Indonesia saat menciptakan dongeng-dongeng tersebut.

Tabel.4.3. Miteme Oedipus Complex dalam Dongeng Sangkuriang



Tabel.4.4 Tiga Miteme Kompleks Oedipus dalam Tiga Dongeng Nusantara

Sangkuriang & Dayang Sumbi (Jawa Barat)	Legenda Bukit Tangkiling (Kalimantan Selatan)	Legenda Danau Satonda (Nusa Tenggara Barat)
<ul style="list-style-type: none"> Sangkuriang ingin menikahi Dayang Sumbi yang ternyata adalah ibu kandungnya sendiri Dayang Sumbi menolak dan Sangkuriang marah sehingga kapalnya ditendang dan berubah menjadi gunung Tangkuban Perahu. 	<ul style="list-style-type: none"> Tangkiling ingin menikahi Bawi Kuwu yang ternyata adalah ibu kandungnya sendiri Para dewa marah dan Tangkiling dikutuk menjadi batu, sedangkan kapalnya berubah menjadi Batu Banama. 	<ul style="list-style-type: none"> Raja Tambora ingin menikahi seorang perempuan Dompu yang ternyata adalah ibu kandungnya sendiri Raja Tambora menyesali perbuatannya dan air matanya terus mengalir menjadi sebuah danau yang asin.

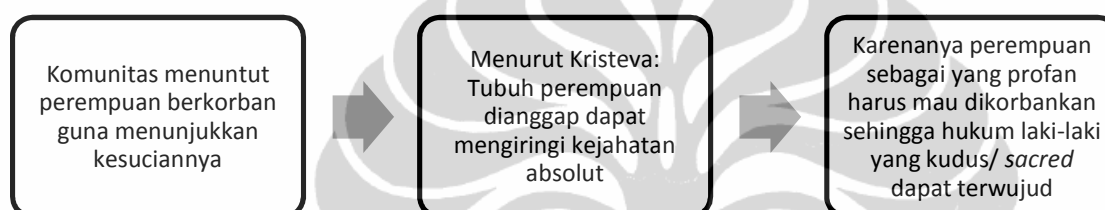
Selain cerita bertema kompleks Oedipus, kisah tentang larangan *incest* tidak hanya tentang menikahi ibu sendiri namun juga dengan saudara kandung. Contoh dalam mitos nusantara adalah: Legenda Sawerigading.

Miteme ketiga adalah tema **pengusiran** yang juga banyak muncul dalam dongeng nusantara seperti dalam kisah ‘Nyi Loro Kidul’, ‘Lutung Kasarung’, ‘Puteri Tandampalik’ dan

'Cindelas'. Meski pengusiran diyakini oleh Freud sebagai prasyarat untuk mengikat adegan lainnya. Miteme pengusiran dalam dongeng-dongeng nusantara, tidak hanya seperti yang dipahami Kristeva sebagai upaya penghentian keinginan ataupun dalam rangka pemapanan superego, namun kebanyakan tema pengusiran dalam dongen nusantara ditulis untuk menggambarkan kedengkian sesama perempuan dan dalam rangka menghancurkan *sisterhood solidarity*.

Miteme keempat adalah miteme **yang profan yang dikorbankan**, cerita yang menjadi contoh paling kental ada pada 'Legenda Banyuwangi' dimana tokoh perempuan yaitu Surati perlu membuktikan kesucian dengan mengorbankan dirinya hingga mati, demi menegakkan martabat dan kekuasaan suaminya Raja Banterang.

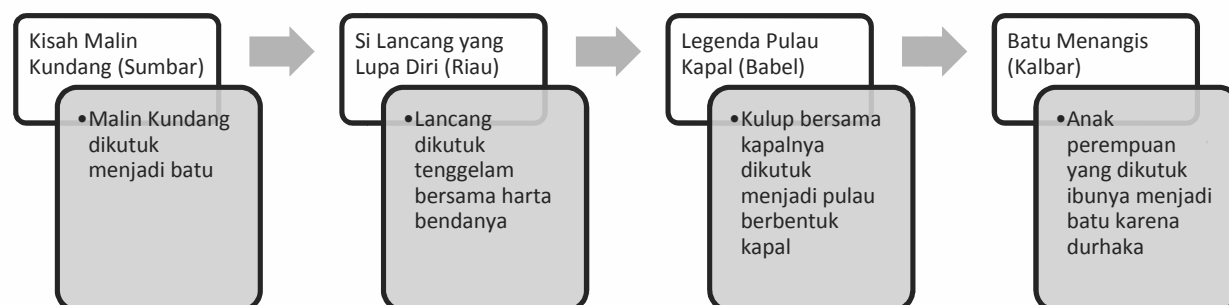
Tabel.4.5 Miteme Perempuan sebagai yang Profan dalam Legenda Banyuwangi



Menurut Kristeva, dongeng ini mirip dengan kisah cerita epik Ramayana, dimana Dewi Sinta dituntut (demi harga diri seorang laki-laki/ Rama) untuk membuktikan kesuciannya dengan menjatuhkan diri ke dalam api. Kristeva selanjutnya mencontohkan ini sebagai perubahan terminologi kekerasan pengorbanan dan digantikan dengan ritual pemurnian untuk dikonfrontasikan dengan lembut pada perbedaan seksual. Inilah kekerasan simbolik.⁴⁹

Miteme kelima: **daya magis ibu** yang mendorong pada kematian anak. Menarik melihat ada empat dongeng yang memiliki kemiripan yaitu: 'Malin Kundang', 'Si Lancang', 'Legenda Pulau Kapal', dan 'Batu Menangis' yang keempatnya dikutuk ibu menjadi batu. Diduga ada problem keruntuhan kode sosial di masa itu yang coba dibangun kembali.

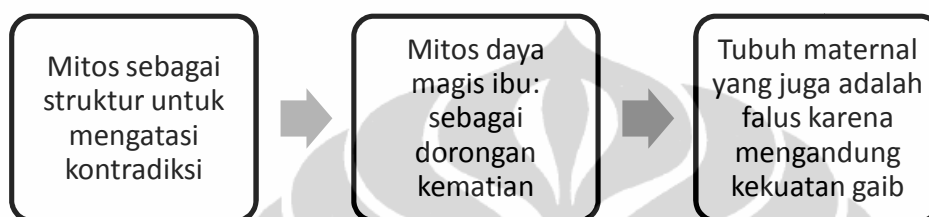
Tabel.4.6. Miteme Daya Magis Ibu dalam empat Dongeng



⁴⁹ Julia Kristeva, *The Power of Horror*, hal.82

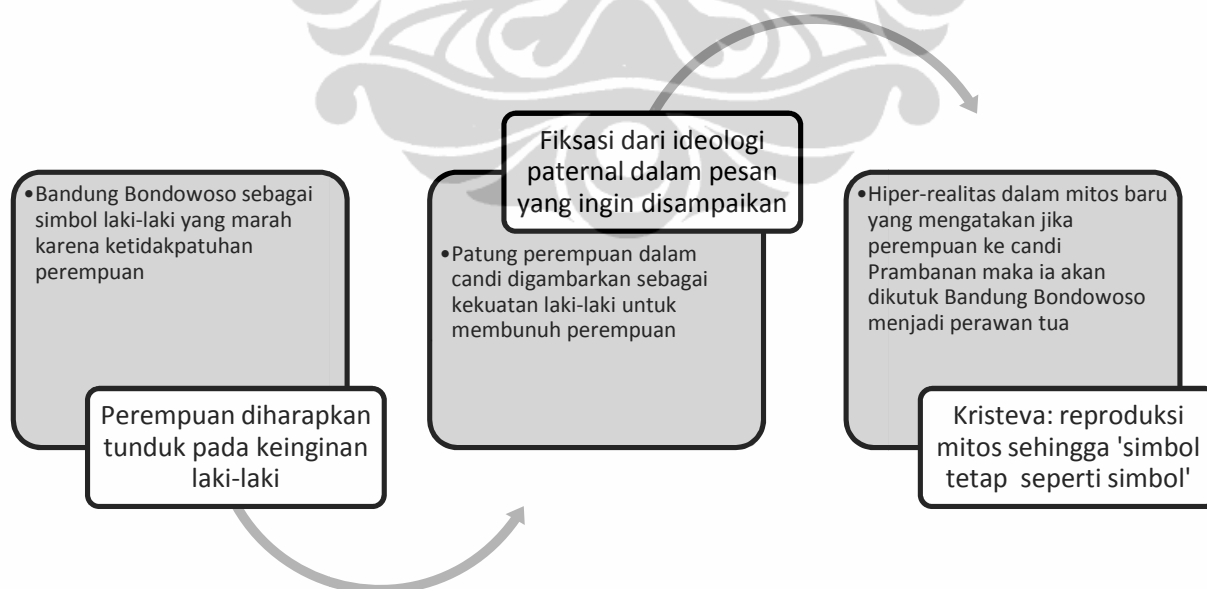
Narasi empat dongeng yang mirip satu sama lain juga menggambarkan bahwa mitos terletak dalam tataran dan kurun waktu yang sinkronik: artinya terdapat relasi-relasi logis yang padu dan membentuk suatu sistem dalam pikiran kolektif. Dalam kaitannya dengan magis kutukan ini, Kristeva berpandangan bahwa salah satu fungsi mitos adalah untuk mendamaikan ketegangan dalam komunitas dan mengembalikan kode sosial yang runtuh. Berikut adalah proses sosial penciptaan mitos bagaimana tubuh perempuan dianggap memiliki daya magis:

Tabel.4.7. Bagaimana Tubuh Perempuan dianggap Memiliki Daya Magis



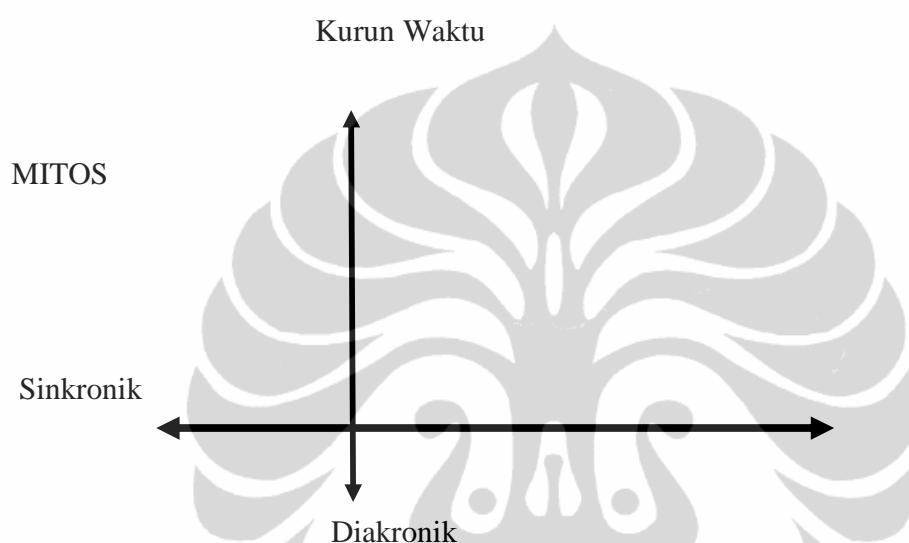
Miteme keenam: **metabahasa** yang lalu menjadi pelik karena masyarakat hingga kini masih percaya akan mitos tersebut benar-benar terjadi, misalnya kutukan Bandung Bondowoso. Sekaligus membuktikan bahwa mitos nusantara berada dalam kurun waktu yang sinkronik sekaligus diakronik.

Tabel. 4.8 Skema Proses Pembentukan Metabahasa dalam Mitos Roro Jonggrang:



Jika dalam narasi empat dongeng tentang daya magis ibu (halaman 146-148) yang mirip satu sama lain, menggambarkan bahwa mitos terletak dalam tataran dan kurun waktu yang sinkronik: artinya terdapat relasi-relasi logis yang padu dan membentuk suatu sistem dalam pikiran kolektif, maka mitos kutukan Bandung Bondowoso yang dipercayai hingga kini masih berlaku menunjukkan bahwa mitos dalam nalar manusia sekaligus berada dalam kurun yang sinkronik sekaligus diakronik.⁵⁰

Bagan 4.9 Bagan Posisi Mitos dalam Nalar Manusia



Mitome ketujuh: tentang **menulis sebagai menegaskan** menjadi menarik karena tampilnya karakter-karakter penulisan yang ‘berjenis kelamin.’ Walaupun kita tidak pernah tahu siapa pencipta dongeng-dongeng rakyat tersebut, karena memang diciptakan sudah lama sekali dan dituturkan dari mulut ke mulut dan antar generasi, namun melalui bantuan analisa Kristeva, kita dapat mengidentifikasi manakah dongeng yang ditengarai diciptakan oleh laki-laki dan mana yang diciptakan oleh perempuan, antara lain dengan menelusuri motivasi yang membedakan pola penulisananya

Penulis laki-laki, umumnya dihinggapi karakter: menulis kebencian atas tubuh perempuan, menikmati kekerasan, keinginan kembali ke rahim ibu, kompleks Oedipus, keinginan untuk inses, mengagungkan martabat/ harga diri, perempuan dianggap penoda kesucian, menggunakan tubuh maternal yang dianggap magis untuk membangun kembali kode sosial yang runtuh, penggunaan konflik/ kekerasan untuk meraih kekuasaan, menebarkan teror/ rasa takut terhadap perempuan/ fungsi reproduksi, penelantaran dan trafiking (menjual perempuan).

⁵⁰ Diakronik dalam pengertian Saussure: segala yang berkaitan dengan evolusi, terutama linguistik yang prospektif (melangkah maju), maupun yang retrospektif (berjalan mundur) yang satu sama lain dapat saling bersubstitusi, membentuk sistem, namun tidak disadari oleh pikiran kolektif.

Sementara penulis perempuan memiliki beberapa motivasi yang tidak dimiliki laki-laki, antara lain: penanaman nilai kasih sayang dalam keluarga terutama terhadap ibu yang telah melahirkan, esedihan akan keluarga yang bercerai berai, pertolongan dan memegang janji, pengalaman reproduksi, kesusahan mengasuh anak dan kesulitan dalam melahirkan, mencintai lingkungan, percaya akan kemampuan perempuan untuk memimpin/kepemimpinan perempuan, yakin akan cinta dan persahabatan dan bukan hasrat kekuasaan semata, hukum yang bias/ tiadanya motivasi untuk menegakkan hukum yang paternalis, serta kecerdikan yang mengalahkan angkara murka.

Dalam bab IV, penulis juga mencoba menganalisa secara khusus Kisah calon Arang yang coba dikaji mirip dengan cara yang dilakukan oleh Claude Levi-Strauss namun dengan memakai konsep-konsep Kristeva. Beberapa kesimpulan yang kemudian didapat dari kajian ini antara lain adalah:

1. Bahwa tidak hanya *patricide* yang dikenal dalam psikoanalisa namun pembunuhan ibu (*matricide*) juga mengemuka pada mitos-mitos guna menebar kebencian terhadap tubuh maternal dan dalam rangka menegakkan hukum ayah. Kisah Calon Arang memang tidak identik dengan kompleks Electra (kecemburuan anak perempuan terhadap ibunya) melainkan lebih pada penafikan cinta ibu yang digusur oleh stigma besar bahwa perempuan berada dalam kuasa 'siasat jahat' sehingga harus dikendalikan oleh laki-laki.
2. Raja Erlangga perlu mempertahankan kekuasaannya: dengan menyebarkan mitos, ia berhasil dan tetap mempertahankan kekuasaannya.
3. Yang profan harus dikalahkan oleh yang sakral agar tidak menjadi kejahatan absolut: kisah ini menjadi inspirasi untuk menggambarkan kejahatan melawan kesucian
4. Modus feminin yang harus dikalahkan oleh yang maskulin: semiotik maternal disingkirkan/ dikalahkan oleh simbolik paternal.
5. Calon Arang menguasai pengetahuan dari kitab sakti: kitab lalu dianggap disalahgunakan: anggapan bahwa perempuan tidak perlu menguasai pengetahuan karena akan disalahgunakan
6. Cinta cinta pada negara dan kekuasaan harus mengalahkan cinta kepada ibu/ orang tua. Disini kisah kematian ibu (*matricide*) dalam mitos karenanya menjadi penting. Sekaligus dalam rangka menolak segala yang berhubungan dengan tubuh maternal/ cinta ibu.

Pola-pola kekerasan seperti telah dijelaskan diatas, ternyata masih relevan jika kita perbandingkan dengan kasus-kasus di dalam kemasyarakatan yang saat ini terjadi di Indonesia, contohnya antara lain adalah sebagai berikut:

Tabel. 4.13. Analogi Kisah Calon Arang dengan Beberapa Kasus di Indonesia

Mitos Calon Arang beredar di Jawa Timur di masa Kerajaan Kahuripan yang dipimpin oleh Raja Erlangga	Saat ini mitos Calon Arang sebagai simbol kejahatan dan angkara murka masih terus dilestarikan di Bali, dengan tokoh Ni Rangda.
---	---

Murid-murid Calon Arang menari dan menandak-nandak dalam ritual untuk menghembuskan hawa kematian dan memanggil Dewi Durga ⁵¹	Stigma diberikan orde baru untuk membunuh karakter GERWANI sebagai kumpulan perempuan amoral yang menari-nari sambil menyiksa para jenderal.
Orang tua Calon Arang dibunuh karena dituduh sebagai tukang tenung	Main hakim sendiri terhadap warga yang dituding sebagai tukang tenung hingga saat ini masih banyak terjadi di berbagai pelosok tanah air.
Ratna Manggali lebih memilih suaminya ketimbang ibunya: cinta kekuasaan/ negara harus mengalahkan cinta ibu. ⁵²	Dalam kasus terorisme, umumnya pelaku meninggalkan orang tua demi terwujudnya ideologi tertentu.

5.3 Kesimpulan

Dapat disimpulkan bahwa selama ini ternyata dongeng-dongeng nusantara yang telah berupa teks dan banyak beredar di toko-toko buku, banyak mengandung ideologi tertentu yang merugikan perempuan. Tidak sampai disitu saja, namun mitos yang berkembang sama halnya yang berupa teks, ternyata media turut pula melestarikannya. Berikut adalah beberapa kesimpulan yang dihasilkan dari penelitian ini:

Pertama, hal yang paling penting dalam perkembangan mitos-mitos nusantara, adalah belum adanya upaya untuk menginterpretasi ulang dongeng-dongeng tersebut. Padahal anak-anak di Indonesia sangat menggemari cerita sebelum tidur ataupun *story telling*. Menceritakan sebuah kisah yang mengandung tema pembunuhan, trafiking, penelantaran dan bentuk-bentuk kekerasan lainnya, membuat banyak orangtuapun menjadi gamang. Akibatnya mungkin saja orang tua akhirnya lebih menjatuhkan pilihan pada dongeng-dongeng barat yang lebih ramah terhadap anak. Karenanya sudah waktunya dongeng-dongeng Indonesia ditulis ulang sehingga tidak ada lagi yang berwarna kekerasan atau merendahkan perempuan/ stereotip gender, karena beberapa dongeng aslinya memang diciptakan sebagai teror terhadap tubuh maternal dan fungsi reproduksi, dengan tujuan antara lain untuk menenggelamkan semiotik feminin dan memenangkan simbolik yang maskulin.

Kedua, melalui perbandingan beberapa pemikiran tentang mitos, kita tiba pada kesimpulan bahwa tokoh-tokoh maskulin memandang mitos masih dalam *mindset* yang maskulin. Mircea Eliade misalnya melihat posisi perempuan dalam mitos termasuk yang sakral. Sementara Julia Kristeva lewat data-data justru membantah hal tersebut karena dalam mitos perempuan justru kerap diposisikan sebagai yang profan dan dikorbankan. Dalam mitos nusantara ini terbukti misalnya lewat 'Legenda Banyuwangi'. Sementara Roland Barthes melihat mitos sebagai dimensi kedua dari bahasa, dimana mitos dianggap hanyalah

⁵¹ Pramoedya Ananta Toer, *Cerita Calon Arang*, hal.13 dan 26-27

⁵² Toety Heraty, *Calon Arang: Kisah Perempuan Korban Patriarki*, hal.3

kumpulan ideologi semata. Sementara Julia Kristeva beranggapan bahwa mitos perlu dipahami sebagai kehendak bawah sadar manusia, termasuk penikmatan (*juissance*) tubuh maternal, inses, dan kehinaan diri (abjeksi). Claude Levi-Strauss melihat mitos sebagai dimensi ketiga bahasa, dimana hal-hal yang tidak terdamaikan dalam realita bisa dirasionalkan dalam mitos. Dongeng Oedipus juga dianggap penting dalam kajian Levi-Strauss karena berisi moralitas melawan inses namun juga problem *patricide*. Kristeva membahas problem *matricide* (yang dalam penelitian ini digambarkan penulis melalui 'Kisah Calon Arang'- Karakter *Electra Complex*) dimana anak perempuan secara tidak langsung membunuh ibunya sendiri, namun lagi-lagi demi kekuasaan yang patriarkis.

Ketiga, Jacques Lacan melihat bahwa tahap pre-oedipal adalah pintu masuk anak untuk mulai berbahasa atau masuk ke dunia simbolik. Lacan juga melihat falus laki-laki menjadi pusat berpikir manusia. Kristeva sebaliknya menganggap bahwa rahim perempuan juga adalah falus, dan tahap semiotik atau pra-oedipal yang berada dalam ranah bawah sadar manusia justru lebih signifikan dalam menentukan kesadarannya. Menurut Kristeva, semiotik feminin/ ibu sangat kentara dalam berbagai teks. Karya lukis Giovanni Bellini dan Leonardo da Vinci misalnya adalah gambaran yang kental akan hal itu. Ketiadaan ibu digambarkan pada lukisan-lukisan tubuh perempuan yang membawa kenikmatan (*fethisism*) sekaligus bersifat religius: dekat namun sekaligus jauh dan senyap. Disini tubuh maternal menjadi konsep ibu yang abstrak (*double motherhood*). Ibu menjadi sifat yang ontologis sekaligus metafisis: tubuh ibu yang dirindukan namun bukan yang riil karena ibu dari Tuhan.

Keempat, Kompleks Oedipus menjadi acuan sentral baik bagi Lacan maupun Kristeva ternyata tidak hanya terjadi di belahan dunia yang berbeda, melainkan di wilayah Indonesia sendiri, sudah terdapat paling tidak tiga kisah yang berciri khas kompleks Oedipus, yaitu Kisah Sangkuriang dari Jawa Barat, Legenda Bukit Tangkiling dari Kalimantan Selatan, dan Legenda Danau Satonda dari Nusa Tenggara Barat. Menjadi menarik memang untuk menyelami apa yang ada dalam benak manusia arkhais di Indonesia saat menciptakan dongeng-dongeng tersebut. Namun hal terpenting adalah alat analisis Kristeva terutama tentang tahap pra-oedipal/ tatanan semiotik menjadi valid disini.

Kelima, penyangkalan akan tubuh ibu karena ketakutan akan inses menyebabkan pencipta teks laki-laki sangat bersemangat untuk menegakkan *law of father*. Sedangkan pencipta teks perempuan, justru sebaliknya tidak termotivasi untuk menegakkan hukum ayah. Lewat pisau analisis yang ditawarkan Julia Kristeva, kita dapat melihat bahwa ternyata teks termasuk dalam mitos/ dongeng nusantara 'berjenis kelamin' yang artinya ditulis oleh penciptanya dengan kesadaran dan motivasi tertentu dan umumnya adalah untuk melestarikan hukum paternal. Penciptaan dongeng di Indonesia tidak seperti mitologi Yunani, atau mitologi Baratayuda dan Mitologi Ramayana dari India yang dapat dikatakan satu paket, dengan satu pencipta. Penciptaan dongeng di Indonesia bersifat masif namun bisa dipengaruhi oleh dongeng yang beredar dari wilayah lain. Karenanya siapapun di Indonesia bisa mengarang dongeng. Lewat karakter penciptaan teks yang diajarkan oleh Kristeva, kita bisa dengan mudah menyelidiki siapa pencipta dongeng tersebut, apakah berjenis kelamin perempuan atau laki-laki.

Keenam, penyesatan dilakukan oleh mitos guna mencapai logika bahwa fakta yang sebenarnya bisa terus dipercaya. Misalnya Candi Prambanan yang sebenarnya bukanlah berasal dari kisah Roro Jonggrang yang dikutuk, atau kisah Meriam yang sebenarnya bukan berasal dari jelmaan kedua orang tua Joko Tengger. Penyesatan dan stigma juga mengakibatkan perempuan dikorbankan di dalam mitos-mitos kuno, ternyata masih terus berlaku hingga saat ini. Stigma bahwa perempuan tidak bermoral, menyalahgunakan pengetahuan, diliputi siasat buruk juga dipakai oleh pemerintahan Orde Baru misalnya dalam membunuh gerakan perempuan. Sementara dalam ideologi terorisme, cinta keluarga harus dikalahkan untuk oleh cinta pada agama/ negara.

5.4 Saran/ Rekomendasi

Beberapa rekomendasi yang bisa dihasilkan dari penelitian ini antara lain adalah sebagai berikut:

1. Fungsi media sangat berperan dalam menularkan mitos yang lebih adil perempuan. Namun kenyataannya, yang ditularkan saat ini justru kekerasan simbolik (*symbolic violence*), suatu bentuk kekerasan yang dilakukan dengan cara yang halus melalui suatu mekanisme tertentu (misalnya mekanisme kekuasaan) sehingga tidak tampak sebagai satu kekerasan.⁵³ Berkaitan dengan mitos, beberapa legenda justru diliput ulang oleh media dengan melestarikan simulakrum tersebut. Simulakrum adalah sebuah duplikasi dari duplikasi, yang aslinya tidak pernah ada, sehingga perbedaan antara duplikasi dan asli menjadi kabur.⁵⁴ Contohnya liputan tentang Candi Prambanan yang oleh media disebutkan bahwa perempuan lajang yang datang ke Candi Prambanan konon akan dikutuk Bandung Bondowoso menjadi perawan tua.⁵⁵
2. Bukti lain bahwa mitos kuno masih terus berkembang dengan media sebagai pelestariannya adalah diproduksi sebuah sinetron beberapa tahun lalu yang berjudul “Bawang Merah Bawang Putih” (MD Entertainment untuk RCTI) dan “Malin Kundang” (MD Entertainment untuk SCTV) dan “Siti Nurbaya” (di TVRI) dan “Siti Nurbaya” (MD Entertainment untuk Trans TV). Dengan *statement-statement* yang masih belum dipilah. Sinetron-sinetron ini menyebarkan stereotip-stereotip perempuan yang telah dibahas diatas misalnya:
 - “Pilih Bawang Merah atau Bawang Putih? Cakepan Bawang Merah atau Bawang Putih?” (Narator iklan sinetron Bawang Merah Bawang Putih).
 - “Siti Nurbaya tidak akan melakukan perbuatan yang bisa merusak martabat saya” (Ucapan ayah Siti Nurbaya)
 - “Datuk Maringgih, menghalalkan segala cara agar mendapatkan Siti Nurbaya” (Narator iklan sinetron Siti Nurbaya).

⁵³ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas*, hal.17

⁵⁴ *Ibid*, hal.21

⁵⁵ *Majalah Kartini*, edisi 2249/ 23 Juli s/d 6 Agustus 2009, hal.56

Padahal salah satu penulis hermeneutika, John D. Caputo dalam bukunya *Radical Hermeneutics*, menjabarkan bahwa tidak ada recovery dalam penafsiran/ hermeneutika tanpa deskonstruksi dan tidak ada dekonstruksi yang tidak bertujuan untuk recovery.⁵⁶ Karenanya salah satu rekomendasi dalam penelitian ini adalah agar media membantu para ahli untuk *me-recover* mitos (mengkaji dan memulihkan dongeng).

3. *Me-recover* mitos juga dapat menjadi salah satu pintu masuk untuk membuka etika liyan, melawan diskriminasi secara strategis, dan akhirnya membuka penyingkiran.⁵⁷ Dengan demikian budaya yang lebih ramah perempuan dapat terwujud.
4. *Me-recover* mitos juga bisa dilakukan dengan mendekonstruksi cerita, misalnya tanpa mengubah alur cerita maupun tokoh-tokoh. Seperti yang dilakukan terhadap dongeng barat misalnya *Little Mermaid* yang ditulis HC Andersen. Dimana dongeng yang baru tidak berakhir sedih melainkan bahagia. Menuliskan kembali dongeng-dongeng nusantara dengan interpretasi baru perlu dilakukan guna mengembangkan semiotik feminin yang melawan budaya kekerasan dan kekuasaan.
5. Cara mendorong penulisan kembali dongeng-dongeng tersebut antara lain dengan membentuk paguyuban pendongeng dan penulis dongeng, mengkampanyekan dongeng yang adil gender dan membuat lomba mendongeng yang menitikberatkan misalnya:
 - Kepemimpinan perempuan
 - Anti korupsi
 - Penghormatan hak reproduksi
 - Melawan kekerasan domestik, trafiking, dan sebagainya.
6. Berkaitan dengan situasi moralitas bangsa saat ini, ada kecenderungan tergerusnya nilai-nilai moral. Sikap keteladanan dan budaya malu telah hilang, namun justru korupsi, kekerasan dan kehendak berkuasa merajalela. Ini bukti menangnya karakter simbolik yang bersifat maskulin menghilangkan karakter semiotik yang feminin dimana termasuk di dalamnya kategori kehalusan rasa, nilai kemanusiaan dan pemeliharaan kehidupan.

⁵⁶ John.D Caputo, *Radical Hermeneutics*, hal. 65

⁵⁷ *Ibid*, hal.260

DAFTAR REFERENSI

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, **Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra**, Yogyakarta, Galang Press, 2001.
- Allen, Graham, *Intertextuality*, London, Routledge, 2000.
- Montagu, Ashley, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, Cleveland, The World Publishing Company, 1964.
- Badudu JS., Prof.Dr. & Prof.Dr. Sutan Moh.Zain., **Kamus Umum Bahasa Indonesia**, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1996.
- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris, **Metodologi Penelitian Filsafat**, Yogyakarta, Kanisius, 1990.
- Berret, Estelle, *Kristeva Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts*, New York, I.B Tauris & Co., 2011.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, London, Vintage Books, 1993.
- Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, New York, Vintage Books, 1989.
- Budiman, Kris, **Kosa Kata Semiotika**, Yogyakarta: LKIS, 1999.
- Caputo, John. D, *Radical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Cassirer, Ernst, **Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei tentang Manusia**, terj., Jakarta, PT Gramedia, 1987.
- Code, Lorraine, (Ed.), *Encyclopedia of Feminist Theories*, London, Routledge, 2000.
- Danandjaya, James, **Folklor, Dongeng dan Ilmu Gosip Nusantara**, Jakarta, Grafiti Pers, 1984.
- Dian K., **Cerita Rakyat Nusantara**, Jakarta, Penerbit Kelompok Gramedia, PT. Bhuana Ilmu Populer, 2010.
- Eco, Umberto, *a Theory of Semiotics*, Milan, a Midland Book, 1979.
- Elam, Diane, *Feminism and Deconstruction*, London, Routledge, 1994.
- Eliade, Mircea, *Myths, Dreams & Mysteries*, London, Gallimard, 1972.
- Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, New York, NAL Books, 1974.

- Endraswara, Suwardi, **Metodologi Penelitian Folklore: Konsep, Teori dan Aplikasi**, Media Pressindo, Yogyakarta, 2009.
- Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex*, New York, William Morrow and Company, Inc., 1970.
- Fodor, Nandor & Gaynor, Frank, **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, Yogyakarta, e-Nusantara, 2009.
- Guijt, Irene, (Eds.), *The Myth of Community: Gender Issues in Participatory Development*, Intermediate Technology Publications, 1998.
- Hall, (Ed.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, London, Sage Publication, 2003.
- Harland, Richard, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post Structuralism*, London, Routledge, 1987.
- Hesse-Biber, Sharlene, (Eds.), *Feminist Approaches to Theory and Methodology: An Interdisciplinary Reader*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Heraty, Toeti, **Calon Arang: Kisah Perempuan Korban Patriarki**, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- Hoed, Benny H, **Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya**, Jakarta, FIB UI Depok, 2008.
- Howard, Roy. J., **Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis**, terj., Bandung, Yayasan Nuansa Cendekia, 2000.
- Humm, Maggie, *The Dictionary of Feminist Theory*, London: Prentice Hall, 1999.
- Jackson, Stevi, (Eds.), *Women's Studies: A Reader*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Kourany, Janet A., (Eds), *Feminist Philosophies: Problems, Theories and Applications*, New Jersey, Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Kristeva, Julia, *Desire in Language, a Semiotic Approach to Literature and Art by Julia Kristeva*, transl., New York, Columbia University Press, 1980.
- Kristeva, Julia, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, transl., New York, Columbia University Press, 1982.
- Kristeva, Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans., New York, Columbia University Press, 1984.

- Kristeva, Julia, *Strangers to Ourselves*, trans., New York, Columbia University Press, 1991.
- K.M., Saini, **Cerita Rakyat dari Jawa Barat**, Jakarta, Grasindo, 1993.
- Kurniawan, **Semiologi Roland Barthes**, Magelang, Yayasan INDONESIAITERA, 2001.
- Kusumohamidjojo, Budiono, **Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia**, Yogyakarta, Jalasutra, 2009.
- Levine, Steven Z., *Lacan Reframed: A Guide for the Arts Student*, New York, I.B.Tauris, 2008.
- Levi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Oxford, Alden & Mowbray Ltd., 1970.
- Levi-Strauss, Claude, *Mitos dan Makna: Membongkar Kode-kode Budaya*, Marjin Kiri, Tangerang, 2005
- Levi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, London, Penguin Books Ltd., 1977.
- Mahowald, Mary Briodi, *Philosophy of Women*, Indiana Polis, Hackett Publishing Company, 1983.
- Marcuse, Herbert, **Manusia Satu Dimensi**, terj., Yogyakarta, Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Moi, Toril, *French Feminist Thought*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1987.
- Moi, Toril, *The Kristeva Reader*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Noth, Winfried, *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, 1995.
- Nye, Andrea, *Philosophy & Feminism at the Border*, New York, Twayne Publishers, 1995.
- Oliver, Kelly (ed.), *The Portable Kristeva*, New York, Columbia University Press, 1997.
- Peursen, C.A. van, **Strategi Kebudayaan**, Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Piliang, Yasraf Amir, **Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna**, Yogyakarta, Jalasutra, 2003.
- Piliang, Yasraf Amir, **Hiperrealitas**, Yogyakarta, LKIS, 1999.
- Piliang, Yasraf Amir, **Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika**, Yogyakarta, Jalasutra, 2009.

- Piaget, Jean, **Strukturalisme**, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Rifai, Mien Ahmad, **Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasannya**, Yogyakarta, Pilar Media, 2007.
- Roberts, Helen, (Ed.), *Doing Feminist Research*, London, Routledge, 1995.
- Sally Cole & Lynne Phillips, *Ethnographic Feminisms: Essays in Anthropology*, Ottawa, Carleton University Press, 1995.
- Sambang Sari, Sumbi, **Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara Bergambar 33 Provinsi**, Jakarta, PT Wahyu Media, 2008.
- Sarup, Madan, *An Introduction Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, London, Harvester Wheatsheaf, 1988.
- Sumaryono, E., **Hermeneutik, sebuah Metode Filsafat**, Yogyakarta, Kanisius, 1993.
- Suparlan, Y.B., **Batu Menangis dan Kumpulan Cerita Rakyat Indonesia**, Jakarta, Yayasan Pustaka Nusantara, 2000.
- Sutrisno, Mudji, dkk, **Sejarah Filsafat Nusantara: Alam Pikiran Indonesia**, Yogyakarta, Galang Press, 2005.
- Susanto, Hary, **Mitos Menurut Mircea Eliade**, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Tedjoworo, H., **Imaji dan Imajinasi, suatu Telaah Filsafat Postmodern**, Yogyakarta, Kanisius, 2001.
- Toer, Pramoedya Ananta, **Cerita Calon Arang**, Jakarta, Lentera Dipantara, 2003.
- Tong, Rosemary Putnam, *Feminist Thought: a More Comprehensive Introduction*, Oxford: Westview Press, 1998.
- Vleke, Bernard H.M, **Nusantara, Sejarah Indonesia**, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.
- Weedon, Chris, *Feminist Practice & Poststructuralist Theory*, Cambridge, Blackwell, 1987.
- Widada, Rh., **Saussure untuk Sastra: Sebuah Metode Kritik Sastra Struktural**, Yogyakarta, Jalasutra, 2009.
- Arni Windana, **Calon Arang yang Pemberang**, Yogyakarta, Bening, 2010.

Zoest, Aart van, **Semiotika, tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya**, terj., Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1978.





UNIVERSITAS INDONESIA

**PEREMPUAN DALAM MITOS-MITOS NUSANTARA
MELALUI PEMIKIRAN JULIA KRISTEVA:
SEBUAH KAJIAN FILSAFAT**

DISERTASI

ADRIANA VENNY ARYANI
0706222063

**FAKULTAS ILMU PENGETAHUAN BUDAYA
PROGRAM STUDI ILMU FILSAFAT
DEPOK
DESEMBER 2011**

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Saya yang bertanda tangan di bawah ini dengan sebenarnya menyatakan bahwa disertasi ini saya susun tanpa tindakan plagiarism sesuai dengan peraturan yang berlaku di Universitas Indonesia.

Jika di kemudian hari ternyata saya melakukan tindakan Plagiarisme, saya akan bertanggung jawab sepenuhnya dan menerima sanksi yang dijatuhkan oleh Universitas Indonesia kepada saya.

Depok, 14 Desember 2011



Adriana Venny Aryani

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

**Disertasi ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.**

Nama : Adriana Venny Aryani

NPM : 0706222063

Tanda Tangan :



Tanggal : 14 Desember 2011

HALAMAN PENGESAHAN

Disertasi yang diajukan oleh :
Nama : Adriana Venny Aryani
NPM : 0706222063
Program Studi : Ilmu Filsafat
Judul : Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara Melalui
Pemikiran Julia Kristeva: Sebuah Kajian Filsafat

ini telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan Penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Doktor pada Program Studi Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

Promotor : Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi (.....)
Kopromotor: Prof. Dr. Mudji Sutrisno, SJ (.....)
Tim Penguji : Vincensius Y. Jolasa, Ph.D (.....)
: Prof. Dr. Benny H. Hoed (.....)
: Prof. Dr. A. Agus Nugroho (.....)
: Dr. Akhyar Yusuf Lubis (.....)
: Dr. V. Irmayanti (.....)
: Dr. Embun Kenyowati E. (.....)

Ditetapkan di : Depok
Tanggal : 14 Desember 2011

Oleh

Dekan
Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya
Universitas Indonesia

Dr. Bambang Witawarta
NIP. 19651023199031002

UCAPAN TERIMA KASIH

Puji syukur kepada Allah sumber segala kasih, yang senantiasa menyertai kehidupan, dan mengulurkan pertolongan melalui sesama hingga penulis merampungkan studi. Perjuangan yang panjang dan tidak mudah ini akhirnya usai juga meski sebelas tahun bukanlah masa yang singkat dalam penyelesaian studi, juga bukanlah contoh yang baik. Namun mungkin penulis bisa menjadi contoh yang paling rill di tengah berbagai persoalan hidup yang menerpa, berkat dukungan seluruh keluarga dan komunitas, akhirnya berhasil selesai juga. Harapannya agar semua ini juga dapat dipetik pelajaran bagi para mahasiswa lain untuk tetap semangat dan tidak mudah menyerah. Dan mengingat proses penyelesaian studi yang penulis rasakan sulit bukan main, maka dalam kesempatan yang sangat berbahagia ini, ijinlah penulis menghaturkan syukur dan terimakasih kepada semua pihak yang telah sangat membantu, begitu besar keterbatasan yang penulis miliki, begitu banyak pertolongan yang penulis terima sehingga mungkin hanya Tuhanlah yang mampu membalasnya:

1. Rektor, Dekan, dan seluruh jajaran di Universitas Indonesia yang telah memberikan kesempatan kedua bagi penulis untuk mengikuti tes masuk lagi sehingga tetap menjadi mahasiswa UI hingga akhirnya usai merampungkan studi;
2. Promotor, Ibu Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi Roosseno, meski di tengah kesibukan yang sangat padat, selalu meluangkan waktu untuk memanggil dan mengingatkan mahasiswanya yang bandel ini. Terimakasih atas kesabaran dan segala dukungan sejak studi di S2 Filsafat UI; semuanya telah menjadi semangat hingga penulis tidak jadi menyerah, dan bertekad untuk merampungkan disertasi. Semua dukungan Ibu sangat berarti;
3. Kopromotor, Romo Prof. Dr. Mudji Sutrisno, untuk kesabaran, kemudahan, toleransi dan nasehat-nasehat yang telah diberikan, juga untuk menjadikan alur disertasi ini menjadi lebih sistematis, semangat yang diberikan Romo menggugah saya kembali untuk tidak menyerah;
4. Ketua Departemen Filsafat, sekaligus Pembimbing Akademik saya Bapak Vincentius Y. Jolasa, Ph.D, yang selalu siap membantu saat penulis mengalami kesulitan dengan masa studi, mengingatkan dan menyemangati, semoga Tuhan juga melimpahi hidup Bapak dengan berkat dan kesehatan;
5. Sekretaris Departemen Filsafat, Bapak A. Harsawibawa, yang telah banyak membantu dalam pengurusan berbagai hal administrasi akademik, terimakasih juga untuk saran dan semangat yang telah diberikan selama ini. Juga kepada Bapak Naupal yang setelah itu menggantikan Bapak A. Harsawibawa, terima kasih banyak atas bantuannya jelang persiapan sidang Promosi;
6. Anggota Tim Penguji: Bapak Prof. Dr. Benny H. Hoed, yang telah banyak memberikan ide, saran bacaan, semua itu memperkaya penelitian saya. Juga kepada Bapak Prof. Dr. A. Agus Nugroho, Dr. Akhyar Yusuf Lubis, Dr. V. Irmayanti, dan Dr. Embun Kenyowati E, terima kasih untuk semua masukan yang membuat disertasi ini menjadi sistematis, semakin tajam dan bermanfaat;
7. Staf Sekretariat: Mbak Munawaroh dan mbak Dwi, juga Sekretaris Prof. Dr. Toeti Heraty Noerhadi Roosseno: Mbak Ifa yang telah bertahun-tahun membantu penulis untuk urusan

bimbingan, juga Mbak Yatmi, terima kasih atas semua perhatian, pertolongan dan dukungan;

8. Sahabat-sahabatku di Lembaga Partisipasi Perempuan Yoke Sri Astuti, Heny Irawati, Joko Sulistyono, Rita Indrayani, Nunung Hasbi, Endang Setyawati, Ardiyansyah, Wawan, terimakasih untuk kebersamaan dan selalu memberikan dukungan;
9. Rekan-rekan aktivis perempuan di ANSIPOL, Koalisi GBV, GPSP, Pusat Kajian Wanita dan Gender UI, Puskapol UI dan rekan-rekan di *funding*: UNDP, UNFPA, UN Women, Partnership, dan lain-lain yang selalu bahu membahu dalam melakukan advokasi terutama Bu Yuda Irlang, Lany H, bu Geni, bu Ari, Agung Wasono, Bachtiar, Bu Pangastuti, Pak Rudy, Irine, Ita F.Nadya, Shienny, Shelly, Ani Sutjipto, Rosmailis, Binny Buchori dan semua rekan aktivis yang tidak bisa disebutkan satu-satu, terimakasih untuk selalu menyemangati, mudah-mudahan hasil studi ini berkontribusi dalam mewujudkan kehidupan perempuan Indonesia yang lebih baik;
10. Sahabat-sahabatku: Sinta, Miranti dan yang tidak bisa disebut satu-satu, terimakasih untuk perhatian dan semangat. Teman-teman kuliah S3 Filsafat UI terutama Baby, Iid, Bu Pinky Saptandari, terimakasih untuk semangat dan dukungan;
11. Teman-teman kuliah semasa S2 di Filsafat UI, teman-teman semasa kuliah S1 Hubungan Internasional Unpar, teman-teman SMA Tarakanita I, teman-teman SMP Tarakanita III, bahkan teman-teman dan Guru semasa SD St. Yusup. Terimakasih atas perhatian dan kebersamaan;
12. Orang tua yang sangat saya cintai: Mami MMF Andayaningsih dan Papi Antonius Hadiin Sunarto yang selalu bangga dan menaruh harapan besar pada anak-anaknya. Terimakasih telah selalu memberikan yang terbaik bagi kami kelima anaknya;
13. Kakak dan adik-adik: Christina Ayu Shinta Dewi, Irene Evy Wulandari, Lucia Ratih Kusumadewi dan Robertus Nugroho Ariawan, beserta kakak ipar dan adik-adik ipar serta keponakan yang lucu-lucu, terimakasih atas cinta, dukungan dan perhatian, kalian semua adalah oase dalam kehidupanku;
14. Untuk Ibu dan Bapak Mertua, terima kasih telah mendukung cita-cita saya selama ini dan membantu merawat buah hati di Bandung. Juga kepada adik-adik ipar: Chris, Iyus sekeluarga dan Nano sekeluarga, juga Teh Ida dan Asih yang selama ini ikut merawat Seza dari kecil, terima kasih atas kasih dan uluran tangan;
15. Dan yang paling terakhir, untuk keluarga mungilku: suamiku tercinta Andreas Widhy, yang selama sebelas tahun terakhir ini begitu banyak berkorban dan bertoleransi demi cita-cita istrinya. Terima kasih untuk segala pengertian dan dukungan. Dan untuk gadis kecilku Vincenza Ken Andrani Vidhya, yang selalu berusaha memahami cita-cita mamanya. Selamanya kalianlah yang tercinta.

Keberhasilan seorang perempuan adalah keberhasilan bagi masyarakatnya. Tanpa dukungan keluarga serta lingkungan sosial yang berkontribusi, mungkin akan sulit bagi seorang perempuan untuk dapat mewujudkan cita-citanya. Kiranya Tuhan yang akan membalasnya dan memberkati kita semua dengan kasih karunia serta damai sejahtera yang berlimpah. Amin

HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Adriana Venny Aryani
NPM : 0706222063
Program Studi : Ilmu Filsafat
Departemen : Filsafat
Fakultas : Ilmu Pengetahuan Budaya
Jenis karya : Disertasi

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia **Hak Bebas Royalti Noneksklusif (*Non-exclusive Royalty- Free Right*)** atas karya ilmiah saya yang berjudul:

”Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara Melalui Pemikiran Julia Kristeva: Sebuah Kajian Filsafat”

Beserta perangkat yang ada (jika diperlukan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalihmedia/ formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*data base*), merawat, dan mempublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/ pencipta dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di Depok
Pada tanggal : 14 Desember 2011
Yang menyatakan



(Adriana Venny Aryani)

ABSTRAK

Nama : Adriana Venny Aryani
Program Studi : Ilmu Filsafat
Judul : Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara, Melalui Pemikiran Julia Kristeva: Sebuah Kajian Filsafat

Disertasi ini bertujuan untuk mengkaji posisi perempuan dalam mitos-mitos nusantara, yang dalam hal ini terkandung dalam dongeng-dongeng asli Indonesia, melalui pemikiran tokoh Post-strukturalis Julia Kristeva. Dongeng yang ditelaah ada empat puluh tujuh (47) judul dan selanjutnya dipilah lagi menjadi tujuh miteme (tema mitos): kekerasan dalam bahasa, kompleks Oedipus, pengusiran dan keterasingan, yang profan yang berkorban, daya magis ibu, metabahasa dalam mitos, dan menulis sebagai menegaskan.

Disertasi ini juga menemukan bahwa mitos-mitos lama termasuk yang mendiskriminasi perempuan hingga saat ini masih lestari, terbukti dari publikasi media tentang hal itu, misalnya mitos kutukan Bandung Bondowoso, ataupun legenda di balik terbentuknya danau, pulau, atau gunung.

Pemikiran Kristeva, juga membantu peneliti untuk menyimpulkan bahwa teks-teks mitos yang ternyata berjenis kelamin. Karena penulisan menurut Kristeva adalah apa yang dibawa pencipta teks dalam ketidaksadarannya. Ada suatu dorongan dalam penciptaan teks dimana laki-laki termotivasi sementara di sisi lain perempuan tidak termotivasi.

Beberapa saran/ rekomendasi yang diajukan oleh peneliti adalah dengan mengenali berbagai cerita mitos nusantara, memulihkan dan jika perlu mendekonstruksi cerita-cerita tersebut sehingga lebih ramah terhadap perempuan dan anak.

Kata kunci:

Abjeksi, Arkhais, Fetisisme, Intertekstualitas, Kastrasi, Kompleks Oedipus, Tatanan Simbolik, Tatanan Semiotik, Metabahasa, Miteme, Mitos, Semanalisis, Semiotik Chora, Teks, *Thetic*.

ABSTRACT

Name : Adriana Venny Aryani
Program of Study : Philosophy
Judul : Women in Indonesian's Myths, through Julia Kristeva's Concepts:
a Study of Philosophy.

This thesis aims to analyze the position of women in the myths of the archipelago, contained in the folktales, through Post-structuralist thinker: Julia Kristeva. Author analyzed 47 folktales and then sorted into seven of mytheme (theme of myth): violence through language, the Oedipus Complex, eviction and alienation, the profane who make sacrifices, magical power of the maternal body, and writing as affirmation.

This tesis also found that ancient myths which discriminate women is still preserved. As evidences by media coverage about this such as a myth of Bandung Bondowoso's curse, or the legend behind the creation of a lake, island or mountain.

The concepts from Kristeva helps author to conclude that the text in Indonesian folktales are gender based, through Kristeva's writing. There is an urge in the creation of text in which men are motivated while on the other hand women are not motivated.

Some suggestion/ recommendations made by the author is to identify a variety of folktales all over Indonesia, recover it and if necessary to deconstruct a story so become more friendly to women and children.

Keywords:

Abjection, Arkhaic, Fetishism, Intertextuality, Castration, Oedipus Complex, Symbolic Order, Semotic Order, Metalanguage, Mytheme, Myth, Semanalysis, Semiotic Chora, Text, Thetic.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME	ii
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS	iii
LEMBAR PENGESAHAN	iv
UCAPAN TERIMA KASIH	v
LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH	vii
ABSTRAK	viii
ABSTRACT	ix
DAFTAR ISI	x
BAB 1: PENDAHULUAN	
1.1 Latar Belakang Masalah	1
1.2 Masalah Penelitian	10
1.3 Kegunaan Penelitian	12
1.4 Teori dan Konsep Dasar	12
1.4.1 Konsep-konsep Mitos	13
1.4.2 Mitos dalam Psikoanalisa	17
1.4.3 Mitos dalam pemikiran Julia Kristeva	21
1.5 Metodologi Penelitian	23
1.6 Sistematika Penelitian	33
BAB II: MITOS MENURUT PEMIKIRAN BEBERAPA TOKOH	35
2.1 Mitos dalam Karya Mircea Eliade	35
2.2 Roland Barthes	42
2.3 Mitos menurut Claude Levi-Strauss	47
2.4 Analogi Kisah Sangkuriang dan Oedipus	70
2.4.1 Analisa Tokoh-tokoh	73
2.4.2 Bagan Sesuai Struktur Levi-Strauss	73
2.4.3 Komparasi dengan Kisah Oedipus	75
2.5 Ikhtisar:	78
BAB III: MITOS DALAM TELAAH TEKS MENURUT JULIA KRISTEVA	82
3.1 Tentang Julia Kristeva	82
3.2 Teori Jacques Lacan sebagai Landasan	86
3.3 Konsep-Konsep Dasar pemikiran Kristeva	98
3.3.1 Kekerasan dalam Berbahasa	102
3.3.2 Kehinaan Oedipus dan Ibu sebagai Cinta Pertama	120
3.3.3 Pengusiran	135
3.3.4 Yang Profan yang Berkorban	150
3.3.5 Daya Magis Ibu	156
3.3.6 Soal Metabahasa dalam Mitos	163
3.3.7 Menulis sebagai Menegaskan	170

3.4 Ikhtisar	176
BAB IV: PEREMPUAN DALAM MITOS-MITOS NUSANTARA BERDASARKAN TOPIK-TOPIK PEMIKIRAN JULIA KRISTEVA	
4.1 Pengantar	180
4.2 Analisa Posisi Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara yang Nampak dalam Dongeng	182
4.2.1 Miteme tentang Kekerasan	183
4.2.1.1 Atu Belah Ajaib	185
4.2.1.2 Legenda Danau Toba	186
4.2.1.3 Asal-usul Ikan Duyung	186
4.2.2 Miteme tentang Oedipus/ Inses	186
4.2.2.1 Sangkuriang dan Dayang Sumbi	188
4.2.2.2 Legenda Sawerigading	189
4.2.3 Miteme tentang Pembuangan/ Pengusiran	190
4.2.3.1 Nyi Loro Kidul	190
4.2.3.2 Lutung Kasarung	191
4.2.3.3 Puteri Tandampalik	191
4.2.3.4 Cindelasas	191
4.2.4 Miteme tentang yang Profan yang Dikorbankan	192
4.2.4.1 Asal Usul Banyuwangi	194
4.2.5 Miteme tentang Daya Magis Ibu	195
4.2.5.1 Malin Kundang si Anak Durhaka	198
4.2.5.2 Si Lancang yang Lupa Diri	199
4.2.5.3 Legenda Pulau Kapal	199
4.2.5.4 Batu Menangis	200
4.2.6 Miteme tentang Metabahasa	201
4.2.6.1 Roro Jonggrang dan Candi Prambanan	203
4.2.6.2 Asal-usul Danau Toba	206
4.2.6.3 Atu Belah	206
4.2.6.4 Kota Banyuwangi	206
4.2.6.5 Pulau Kapal	206
4.2.6.6 Daerah Lipat Angin, Sungai Ougong dan Danau si Lancang	206
4.2.6.7 Gunung Tangkuban Perahu	206
4.2.6.8 Danau Situ Bagendit	206
4.2.6.9 Danau Telaga Warna	206
4.2.6.10 Baturaden	207
4.2.6.11 Danau Rawa Pening	207
4.2.6.12 Suku Tengger	207
4.2.6.13 Gunung Kelud	207
4.2.6.14 Pulau Nusa Kambangan	207

4.2.6.15 Meriam Kyai Setomo dan Meriam Nyai Setomi	207
4.2.6.16 Patung Joko Dolog	208
4.2.6.17 Soca	208
4.2.6.18 Sungai Kawat	208
4.2.6.19 Jalan Langkuas	208
4.2.6.20 Danau Lipan	208
4.2.6.21 Danau Batur	209
4.2.6.22 Selat Bali	209
4.2.6.23 Desa Gembong, Dasan Batu dan Montong Teker	209
4.2.6.24 Daerah Wajo	209
4.2.6.25 Kepulauan Tobelo.....	209
4.2.6.26 Desa Adodo.....	210
4.2.7 Miteme tentang Menulis sebagai Menegaskan	210
4.2.7.1 Karakter Pencipta Dongeng Laki-laki dimana Perempuan Tidak Termotivasi.....	212
4.2.7.2 Karakter Pencipta Dongeng Perempuan dimana Laki-laki Tidak Termotivasi.....	214
4.3 Analisa Khusus tentang Kisah Calon Arang	217
4.4 Ikhtisar	222
BAB V: KESIMPULAN DAN REKOMENDASI	226
5.1 Pengantar	226
5.2 Ikhtisar Penelitian	229
5.3 Kesimpulan	238
5.4 Saran/ Rekomendasi	241
GLOSARIUM	244
DAFTAR REFERENSI	265
DAFTAR TABEL	
Tabel 1. 1 47 Judul Dongeng yang Dipilih dan Sinopsisnya	27
Tabel 2.5 Miteme dalam Kisah Oedipus	65
Tabel 2.6 Miteme dalam Kisah Sangkuriang	74
Tabel 2.7 Perbandingan Miteme Kisah Oedipus dan Sangkuriang	75
Tabel 3.8 Perbandingan Pemikiran Jacques Lacan dan Julia Kristeva	128
Tabel 4.9 Ciri-ciri Dongeng yang Diciptakan Laki-laki	212
Tabel 4.11 Ciri-ciri yang Muncul dalam Dongeng yang Diciptakan Perempuan	215
Tabel.4.12 Miteme dalam Dongeng Calon Arang	220
Tabel. 4.13 Analogi Kisah Calon Arang dengan Beberapa Kasus di Indonesia	222

DAFTAR SKEMA

Bagan 2.1. Konsep Pemikiran Mircea Eliade Berkaitan dengan Posisi Perempuan dalam Mitos	41
Bagan 2.2 Mitos dalam Proses Penandaan menurut Roland Barthes	44
Bagan 2.3 Alur Pemikiran Roland Barthes tentang Mitos	47
Bagan 2.4 Alur Pemikiran Claude Levi-Strauss tentang Mitos	59
Bagan 3.1 Perbedaan Situasi Psikologis Anak Perempuan dan Anak Laki-laki menurut Freud	92
Bagan 3.2 Masuknya Anak ke dalam Bahasa/ Tatanan Simbolik Menurut Lacan	97
Bagan 3.3 Ambiguitas Kisah Oedipus dalam Formasi Kesadaran dan Bawah Sadar	98
Bagan 3.4 Cara Anak Laki-laki dan Anak Perempuan Memasuki Kedewasaan menurut Julia Kristeva	101
Bagan 3.5 Skema Kekerasan dalam Pola Berbahasa	120
Bagan 3.9 Mengapa Perempuan Diposisikan sebagai Profan yang Dikorbankan	156
Bagan 3.10 Konsep Beberapa Tokoh tentang Mitos	168
Bagan 3.11 Resume Konsep Pemikiran Julia Kristeva tentang Mitos	176
Bagan 4.1 Alur Pemikiran Julia Kristeva tentang Teks	182
Bagan 4.2 Miteme Kekerasan dalam Dongeng Atu Belah	185
Bagan 4.3 Miteme <i>Oedipus Complex</i> dalam Dongeng Sangkuriang	188
Bagan 4.4 Tiga Miteme Kompleks Oedipus dalam Tiga Dongeng	189
Bagan 4.5 Miteme Perempuan sebagai yang Profan dalam Legenda Banyuwangi	195
Bagan 4.6 Miteme Daya Magis Ibu dalam Empat Dongeng	200
Bagan 4.7 Bagaimana Tubuh Perempuan Dianggap Memiliki Daya Magis	201
Bagan 4.8 Skema Proses Pembentukan Metabahasa dalam Mitos Roro Jonggrang	204
Bagan 4.9 Posisi Mitos dalam Nalar Manusia	205

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.2 Cover dua buku kumpulan dongeng yang diteliti	26
Gambar 3.6 Pieta Karya Lukis Giovanni Bellini	124
Gambar 3.7 Karya Lukis Leonardo da Vinci yang Menggambarkan Fetisme Tubuh Maternal	126

BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Permasalahan

Indonesia adalah negara dengan wilayah darat dua juta kilometer persegi.¹ Terdiri dari 17.508 pulau dengan beragam etnis (suku bangsa) dan memiliki populasi saat ini mencapai sekitar 237 juta penduduk. Negara Kesatuan Republik Indonesia kerap juga disebut sebagai Nusantara untuk mengenang kejayaan kerajaan lokal di masa lampau yang wilayahnya sangat luas. Istilah Nusantara sendiri menurut JS Badudu mengacu pada definisi: Nama lain untuk kepulauan Indonesia yaitu pulau-pulau yang terletak di antara benua Asia dan Australia.² Bernard H.M.Vleke dalam bukunya “Nusantara, Sejarah Indonesia”, menulis: bahwa kepulauan Indonesia dengan wilayah darat 2 juta kilometer persegi, hampir tiga kali lebih besar dibanding Negara bagian Texas. Ditambah dengan luas lautannya akan jauh lebih besar lagi. Yakni dari barat ke timur yakni dari titik barat Sumatera ke perbatasan Australia di Papua, jaraknya hampir 5.000 km. jadi total wilayah darat dan laut Indonesia mencapai 10 juta kilometer persegi.

Menurut Bernard H.M.Vlekke dalam bukunya 'Nusantara: Sejarah Indonesia': tidak ada istilah yang lebih tepat untuk merujuk masa silam Indonesia sebagai satu kesatuan wilayah kecuali kata itu. Kata 'nusantara' sendiri merujuk pada periode khusus ketika Indonesia dikuasai oleh Majapahit, khususnya ketika kerajaan ini berada di bawah kendali patih besarnya Gajah Mada. Majapahit adalah model negara kesatuan Indonesia di masa silam.³

Setiap suku/ etnis di Indonesia tersebut memiliki keunikan yakni berupa bahasa, tradisi, adat istiadat, pola hidup, kuliner dan cerita rakyat. Semua kemudian memperkaya kultur yang kemudian disebut sebagai budaya nasional. Cerita-cerita rakyat itu kini banyak dibukukan dalam teks-teks diadopsi dari legenda/ dongeng/ cerita rakyat/ folklor yang awalnya

¹ Bernard H.M.Vleke, **Nusantara, Sejarah Indonesia**, hal.1

² Prof.Dr.J.S.Badudu & Prof.Dr.Sutan Moh. Zain, **Kamus Umum Bahasa Indonesia**.

³ Bernard H.M.Vlekke, *opcit*, hal.xv.

bersumber dari bahasa lisan. Dongeng tersebut diceritakan oleh ibu (pada umumnya) kepada anaknya secara turun temurun. Dan umumnya mengandung pesan moralitas tertentu.

Penulis tertarik pada tema ini karena Indonesia sangat kaya akan cerita-cerita budaya lokal dan banyak sekali diantaranya sangat menarik dan mengandung relasi gender (relasi gender disini dimaknai Gayle Rubin sebagai produk relasi sosial berkaitan dengan seksualitas) ⁴. Selain itu, selama ini belum pernah ada penelitian yang mengkaji tentang tokoh perempuan dalam dongeng-dongeng tersebut, padahal berbagai mitos yang terdapat dalam dongeng, legenda maupun tabu, hingga saat ini masih terus hidup dan menjadi spirit dalam masyarakat Indonesia.

Dalam buku Metodologi Penelitian Folklor: Konsep, teori dan Aplikasi, ditulis bahwa kebudayaan Indonesia sudah dapat dianggap sebagai suatu kebudayaan tersendiri karena ia sudah memiliki satu unsur kebudayaan yang terpenting, yaitu bahasa Indonesia yang berfungsi sebagai pemersatu bangsa Indonesia. Dalam kaitan ini amat mungkin penelitian *folklore* (cerita rakyat) dalam rangka menggali budaya nusantara sebagai lambang kebudayaan nasional. Menggali *folklore* Nusantara dapat dimanfaatkan sebagai upaya menemukan nilai-nilai pemersatu budaya bangsa. Hal ini dapat dilandasi asumsi bahwa kebudayaan nasional Indonesia sudah mempunyai satu aspek kebudayaan yang dapat mempengaruhi perilaku bangsa Indonesia, yakni aspek tata kelakuan. Tata kelakuan ini seringkali disebut dengan istilah pandangan hidup atau falsafah hidup.⁵

Berkaitan dengan falsafah hidup, sebenarnya kekayaan *local wisdom* atau kearifan lokal di Indonesia cukup banyak yang bisa digali. Tradisi *urut kacang* di masyarakat Jawa, atau *ghilir kacang* dalam masyarakat Madura. *Ghilir kacang* (gilir kacang) merupakan ungkapan untuk menyatakan sistem penggiliran yang sangat tertib dan teratur seperti urutan biji kacang panjang dalam polongnya.⁶ Ini memberi petunjuk agar dalam segala situasi untuk tidak

⁴ Maggie Humm, **Ensiklopedia Feminisme**, hal.179

⁵ Suwardi Endraswara, **Metodologi Penelitian Folklor: Konsep, teori dan Aplikasi**, hal.15

⁶ Mien Ahmad Rifai, **Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos, Kerja, Penampilan, Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasanya**, hal.215.

berebutan, antri dan menjaga ketertiban. Namun dalam masyarakat Indonesia modern saat ini banyak kearifan lokal semacam ini nampaknya sudah tidak dihiraukan lagi.

Berkaitan dengan kehidupan perempuannya, mayoritas suku bangsa di Indonesia menganut kekerabatan berdasarkan garis keturunan ayah (patrilineal). Misalnya istilah *pancer lanang* dalam bahasa Madura (sesuai dengan tata adat keraton Jawa yang dijadikan kiblatnya, garis lurus keturunan laki-laki-*pancer lanang* umumnya didahulukan dalam sistem keturunan atau pewarisan kedudukan di dalam kalangan kaum ningrat Madura).⁷ Sementara dalam prosesi perkawinan, seperti halnya pada masyarakat Sunda, Nusa Tenggara, Kalimantan dan lain-lain, di Bugis pihak laki-laki juga yang berkewajiban memberikan mas kawin pada pihak mempelai perempuan (dalam proses perkawinan, pihak laki-laki harus memberikan mas kawin kepada perempuan).⁸ Hal-hal semacam ini membawa konsekuensi pada perilaku adat istiadat, seolah-olah kaum laki-laki harus didahulukan, yang mempunyai otoritas memimpin dan mendominasi. Kultur patrilineal kemudian bergeser menjadi kultur patriarkhi. Kultur patriarkhi adalah suatu sistem otoritas laki-laki yang menindas perempuan melalui institusi sosial, politik dan ekonomi. Patriarkhi mempunyai kekuatan dari akses laki-laki yang lebih besar terhadap, dan menjadi mediasi dari sumber daya yang ada dan ganjaran dari struktur otoritas di dalam dan di luar rumah.⁹

Padahal, dalam konsep kepemimpinan di seluruh pelosok nusantara, sebenarnya di masa lalu banyak perempuan yang menjadi pemimpin dan mengambil keputusan-keputusan penting bagi kerajaan dan masyarakatnya. Misalnya Ratu Shima dari Majapahit dan juga sejarah perempuan Aceh yang sarat akan sejarah kesetaraan. Sederet tokoh perempuan yang hidup pada rentang abad ke-15 hingga ke-20 pernah memimpin di ranah politik, medan perang, hingga ranah agama. Seperti Sri Ratu Tajul Alam Safiatuddin, Laksamana Keumalahayati, Laksamana Meurah Ganti, Tjut Nyak Dhien, Tjut Meutia, dan Teungku Fakinah.¹⁰

⁷ *Ibid*, hal.95

⁸ Christian Pelras, **Manusia Bugis**, hal.180

⁹ Maggie Humm, **Ensiklopedia Feminisme**, hal.332

¹⁰ Sumber: <http://cetak.kompas.com/read/2011/01/06/03512864/bergulat.meraih.kesetaraan>

Sayangnya dengan bergulirnya waktu dan sikap serta ideologi yang menyempit, masyarakat Aceh seolah menghadapi kemunduran dengan menolak diangkatnya perempuan bernama Anisah sebagai Camat Plimbang, Aceh Utara, dengan alasan perempuan tidak layak menjadi pemimpin.¹¹ Hal-hal yang bertentangan dengan *local wisdom* saat ini terus terjadi. Budaya merusak lingkungan, korupsi dan seterusnya, sebenarnya juga bertentangan dengan kearifan kearifan lokal yang ada.

Lalu bagaimana dengan teks dalam dongeng-dongeng kita? Peneliti berasumsi awal bahwa perempuan dalam teks dongeng-dongeng yang ada di Indonesia saat ini masih merupakan teks yang terkungkung. Karenanya perlu diselidiki dan diinterpretasikan menjadi makna baru yang lebih baik: lebih adil, mengajarkan ramah lingkungan, anti kekerasan dan yang penting adalah ramah untuk dibacakan kepada anak-anak.

Selanjutnya, penulis, dalam penelitian ini kemudian memakai istilah mitos, karena mengacu pada strukturalisme Claude Levy-Strauss, maka yang mengacu pada mitos tidak lain adalah dongeng. Selanjutnya menurut Levi-Strauss, dongeng merupakan sebuah kisah atau cerita yang lahir dari hasil imajinasi manusia, walaupun unsure-unsur khayalan tersebut berasal dari apa yang ada dalam kehidupan sehari-hari manusia. Adapun suatu kisah, oleh suatu masyarakat tertentu diyakini benar-benar terjadi, sementara di kelompok lain, dianggap hanyalah dongeng.¹²

Selanjutnya, kita juga dapat menilik pemahaman James Danandjaja, seorang tokoh Antropologi Indonesia dalam bukunya berjudul "Folklore Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan lain-lain" yang membagi jenis folklor lisan Indonesia dalam beberapa bentuk: bahasa rakyat, ungkapan tradisional, pertanyaan tradisional, sajak dan puisi rakyat, cerita prosa rakyat dan nyanyian rakyat. Cerita prosa rakyat kemudian dibagi lagi menjadi: mite, legenda dan dongeng.¹³

Yang dimaksud dengan mite menurut Danandjaja adalah asal muasal manusia di bumi. Mite, berdasarkan konsep *folklore*, adalah penjelasan suci terbentuknya manusia seperti

¹¹ Sumber: <http://www.serambinews.com/news/view/40604/perempuan-tak-boleh-memimpin>

¹² Heddy Shri Ahimsa-Putra, **Strukturalisme Levi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra**, hal.77

¹³ James Danandjaja, **Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain**, hal.vii.

sekarang ini. Sedangkan legenda dimaknai seperti halnya dengan mite, legenda adalah cerita prosa rakyat yang dianggap oleh yang empunya cerita sebagai suatu kejadian yang sungguh-sungguh pernah terjadi. Berbeda dengan mite, legenda bersifat sekuler (keduniawian), terjadinya pada masa yang belum begitu lampau, dan bertempat di dunia seperti yang kita kenal sekarang.

Legenda seringkali dipandang sebagai “sejarah” kolektif (*folk history*), walaupun “sejarah” itu karena tidak tertulis telah mengalami distorsi, sehingga seringkali dapat jauh berbeda dengan kisah aslinya. Legenda biasanya bersifat migratoris, yakni dapat berpindah-pindah, sehingga dikenal luas di daerah-daerah yang berbeda. Selain itu, legenda acapkali tersebar dalam bentuk pengelompokan yang disebut siklus (*cycle*), yaitu sekelompok cerita yang berkisar pada suatu tokoh atau suatu kejadian tertentu. Di Jawa misalnya, legenda-legenda mengenai Panji termasuk golongan legenda siklus itu.¹⁴

Menurut Alan Dundes, ada kemungkinan besar bahwa jumlah legenda di setiap kebudayaan jauh lebih banyak daripada mite atau dongeng. Hal ini disebabkan jika mite hanya mempunyai jumlah tipe dasar yang terbatas, seperti penciptaan dunia dan asal mula terjadinya kematian, namun legenda mempunyai jumlah tipe dasar yang tidak terbatas, terutama legenda setempat (*local legends*), yang jauh lebih banyak jika dibandingkan dengan legenda yang dapat mengembara dari satu daerah ke daerah lain (*migratory legends*). Kecuali itu, selalu ada penambahan persediaan legenda di dunia ini. Setiap zaman akan menyumbangkan legenda-legenda baru, atau paling sedikit suatu varian baru dari legenda lama, pada khazanah umum dari teks-teks legenda yang di dokumentasikan.

Selanjutnya Alan Dundes pun mengatakan bahwa dongeng jika dibandingkan dengan legenda sangat terbatas jumlahnya, karena kebanyakan dongeng sebenarnya bukan dongeng baru, melainkan merupakan versi baru dari yang lama. Sebaliknya, legenda dapat tercipta yang baru, apabila seorang tokoh, tempat, atau kejadian dianggap berharga oleh kolektifnya untuk diabadikan menjadi legenda. Sudah tentu hal itu tidak berarti bahwa pada legenda

¹⁴ James Danandjaja, *opcit*, hal. 63

tidak ada pola-pola tradisional. Pola-pola ini menyebabkan legenda yang kelihatannya baru tetap mirip dengan legenda lama (Dundes, 1971:25).¹⁵

Mengenai penggolongan legenda sampai kini belum ada kesatuan pendapat di antara para ahli. Jan Harold Brunvand misalnya menggolongkan legenda menjadi empat kelompok, yakni: (1) legenda keagamaan (*religious legends*), (2) legenda alam gaib (*supernatural legends*), (3) legenda perseorangan (*personal legends*), dan (4) legenda setempat (*local legends*). Yang termasuk dalam golongan legenda keagamaan antara lain adalah legenda orang-orang suci Nasrani. Legenda demikian itu jika telah diakui dan disahkan oleh Gereja Katolik Roma akan menjadi bagian kesusasteraan agama yang disebut hagiography (*legends of the saints*), yang berarti tulisan, karangan, atau buku mengenai kehidupan orang-orang saleh. Walaupun hagiografi sudah ditulis, namun ia masih tetap merupakan *folklore*, karena versi asalnya masih tetap hidup di antara rakyat sebagai tradisi lisan, tidaklah salah jika dikatakan bahwa hagiografi sebenarnya adalah transkripsi legenda orang-orang saleh. (2) *Legenda alam gaib*. Legenda semacam ini biasanya berbentuk kisah yang dianggap benar-benar terjadi dan pernah dialami seseorang. Fungsi legenda semacam ini terang adalah untuk meneguhkan kebenaran “takhyul” atau kepercayaan rakyat. (3) *Legenda Perseorangan*; adalah cerita mengenai tokoh-tokoh tertentu, yang dianggap oleh yang empunya cerita benar-benar pernah terjadi. (4) *Legenda Setempat*; Yang termasuk ke dalam golongan legenda ini adalah cerita yang berhubungan dengan suatu tempat, nama tempat dan bentuk topografi, yakni bentuk permukaan suatu daerah, apakah berbukit-bukit, berjurang dan sebagainya.¹⁶

Masih ada definisi lainnya menurut Dananjaya yakni dongeng. Jika legenda adalah sejarah kolektif (*folk history*), maka dongeng adalah cerita pendek kolektif kesusasteraan lisan. Dongeng dimaknai sebagai cerita prosa rakyat yang tidak dianggap benar-benar terjadi dan diceritakan terutama untuk hiburan, walaupun banyak juga yang melukiskan kebenaran, berisikan pelajaran (moral), atau bahkan sindiran. Dalam pikiran orang, dongeng sering dianggap sebagai cerita mengenai peri. Dongeng biasa adalah jenis dongeng yang ditokohi manusia dan biasanya adalah kisah suka duka seorang. Di Indonesia dongeng biasa

¹⁵ *Ibid*, hal.64

¹⁶ *Ibid*, hal.73-75

menurutnya yang paling populer adalah yang bertipe “Cinderella” yang diidentifikasi sebagai *unpromising hero* (tokoh perempuan yang tidak ada harapan dalam hidupnya).

Dongeng biasa yang bertipe Cinderella ini bersifat universal, karena tersebar bukan saja di Indonesia, tetapi juga di segala penjuru dunia. Ahli Folklor terkenal yang pernah meneliti secara perbandingan dongeng-dongeng bertipe Cinderella yang ada di dunia adalah Marian R. Cox. Hasil penelitian itu kemudian dituangkan ke dalam bukunya yang berjudul *Cinderella* (1893). Dongeng biasa yang bertipe Cinderella di Indonesia ada banyak. Di Jawa Tengah dan Jawa Timur misalnya adalah dongeng “Ande-Ande Lumut” dan “Bawang Putih dan Bawang Merah”.

Kini, berbagai teks dongeng atau cerita rakyat banyak sekali kita dapatkan di toko-toko buku besar di seluruh pelosok Indonesia maupun perpustakaan umum. Buku-buku tersebut tentunya mempunyai efek yang mendalam manakala para pembaca terutama yang muda usia, menangkap pesan yang dibawa dalam teks-teks¹⁷ tersebut.

Teks adalah bahasa lisan, bahasa tulis, gambar, bunyi, arsitektur, sistem makanan, sistem busana, dan berbagai manifestasi dari kebudayaan. Teks dalam pengertian Roland Barthes dan Julia Kristeva adalah bahasa lisan dan tulis sekaligus. Namun teks yang tertulis mempunyai tempat tersendiri karena sifatnya yang khusus. Dalam kelanjutannya Barthes sudah melampaui bahasa, dan melihat semua jenis produksi budaya sebagai teks. Ia kemudian memperkenalkan gejala budaya sebagai mitos yang menurutnya adalah bahasa. Dalam “*Image, Music, Text*” Barthes bahkan membahas fotografi, musik dan teks sebagai bahasa. Dalam banyak tulisannya ia juga menggarap kajian atas arsitektur, sistem makanan, dan sistem busana. Semuanya bertolak dari konsep-konsep strukturalisme yang dikembangkannya. Karenanya salah satu dari buku-buku yang dijual bebas tersebutlah penulis mengambilnya sebagai sumber literturnya.

Dan sama halnya dengan Levi-Strauss, James Danandjaya, dalam bukunya juga menggambarkan dekatnya hubungan antara legenda ini dengan ilmu psikoanalisa. Sigmund

¹⁷ Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, hal.62

Freud dan Carl Gustav Jung misalnya, melihat persamaan mite-mite di berbagai tempat memiliki kemiripan satu sama lain, Jung menyebutnya sebagai kesadaran bersama yang terpendam (*collective unconscious*) pada setiap umat manusia yang diwarisinya secara biologis. Kesadaran bersama yang terpendam itu berupa antara lain, keinginan untuk bersetubuh, keinginan untuk kembali ke dalam rahim, dan keinginan untuk dilahirkan kembali. Keinginan untuk bersetubuh, misalnya, kemudian dilambangkan dalam mimpi ular bagi seorang perempuan dan mimpi tas bagi seorang pria, keinginan untuk kembali ke dalam rahim dilambangkan dalam mimpi memasuki sebuah gua, dan keinginan untuk dilahirkan kembali dilambangkan dalam mimpi banjir bandang, dan sebagainya.¹⁸

Selanjutnya *collective unconscious* yang dimiliki manusia kemudian terjabarkan dalam mite-mite berbagai bangsa yang memiliki kemiripan. Hal ini disebabkan mite menurut para psikoanalisis memang berasal dari mimpi, yang selanjutnya merupakan proyeksi keinginan individu sebagai anggota umat manusia. Mimpi ingin kembali ke rahim misalnya, dijelaskan oleh Danandjaya dapat juga diterapkan pada cerita “Atu Belah” dari suku bangsa Gayo, Sumatera. Cerita ini ia golongkan bukan sebagai mite melainkan legenda.

Cerita ini adalah salah satu cerita yang paling populer di Tanah Gayo. Ia dapat kita golongkan sebagai legenda karena oleh penduduk Gayo dianggap benar-benar pernah terjadi di daerah mereka. Untuk membuktikannya mereka dapat menunjukkan kepada kita batu besar itu, yang terletak kira-kira 35 kilometer dari kota Takengon di Gayo. Cerita ini menarik bukan karena betul-betul pernah terjadi, melainkan karena merupakan proyeksi seorang perempuan yang sedang mengalami kesukaran dan kekecewaan di dalam hidupnya berangan-angan untuk kembali ke dalam rahim ibunya, yang dianggapnya sebagai suatu tempat yang aman sejahtera. Angan-angan ini di dalam mimpinya dilambangkan sebagai gua, dan mimpinya ini setelah diceritakan kepada orang lain kemudian berkembang menjadi legenda, yang sangat populer itu. Menurut keterangan aliran Freudian sudah tentu penyebab kepopuleran legenda itu adalah bahwa di kalangan masyarakat Gayo ada banyak perempuan yang mengalami kesukaran serta kepahitan hidup.¹⁹

¹⁸ Suwardi Endraswara, **Metodologi Penelitian Folklor**, hal.58-59

¹⁹ James Dananjaja, *opcit*, hal.66

Dijelaskan pula oleh Dananjaya tentang legenda setempat yang berhubungan erat dengan bentuk topografi suatu tempat antara lain legenda *Tangkuban Perahu*. Tangkuban Perahu seperti diketahui adalah satu gunung yang terletak di Jawa Barat. Gunung itu memperoleh nama itu karena bentuknya menyerupai sebuah perahu yang terbalik. Perahu itu menurut kepercayaan orang Sunda dibuat Sang Kuriang atas permintaan kecintaannya yang bernama Dayang Sumbi, yang di luar pengetahuannya sebenarnya adalah ibu kandungnya sendiri. Legenda terjadinya Gunung Tangkuban Perahu atau disebut juga dengan nama dongeng Sang Kuriang sangat menarik karena mengandung tipe cerita “Oedipus”, dengan motif-motif *Parricide* (Pembunuhan terhadap orang tua), dan *Mother-son incest* (Perkawinan antara seorang ibu dengan putra kandungnya).²⁰

Karenanya dalam penelitian ini, penulis juga akan banyak mengupas penelaahan dongeng-dongeng ini lewat teori psikoanalisa, yang diadopsi Julia Kristeva dalam pemikiran semiotik-nya. Dimana sama halnya dengan Levi-Strauss Kristeva juga memandang mitos sebagai fenomena sosial budaya yang mengekspresikan seni, ritual, dan pola-pola kehidupan. Hal ini semua merupakan representasi struktur luar yang akan menggambarkan struktur dalam (*underlying structure*) dari *humand mind*. Dalam mitos terdapat hubungan unit-unit (yang merupakan struktur) yang tidak terisolasi, tetapi merupakan kesatuan relasi-relasi hubungan yang dapat dikombinasikan dan digunakan untuk mengungkap makna di balik mitos itu. Mitos awal mula kajiannya masih terfokus pada cerita-cerita klasik, tetapi perkembangan selanjutnya, khususnya, ternyata bahan karya sastra baru pun dapat dikategorikan sebagai mitos.²¹ Disebutkan pula oleh Levy-Strauss bahwa:

1. Lewat mitos manusia akan menciptakan ilusi-ilusi bagi dirinya bahwa segala sesuatu itu logis
2. Mitos tidak diartikan sebagai yang harus sakral, yang selalu berkaitan dengan kepercayaan tertentu.
3. Mitos tidak lebih dari sebuah dongeng yang di dalamnya apa saja boleh terjadi. Dari sini kita memang boleh menolak atau setuju apakah semua hal dapat dikaitkan

²⁰ Sumbi Sambangsari, **Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara**, hal.72-75

²¹ Suwardi Endraswara, *opcit*, hal.118

dengan mitos atau tidak yang penting tampaknya memang mitos merupakan refleksi cerita yang tidak sembarangan.

Dan seperti halnya Kristeva, Levi-Strauss menggunakan model linguistik karena ia memandang bahwa fenomena sosial budaya sebagai sistem tanda dan simbol yang dapat ditransformasikan ke dalam bahasa.²² Namun lalu mengapa akhirnya penulis tertarik untuk memilih pemikiran Kristeva, nanti akan dijelaskan lebih jauh, antara lain karena Kristeva memperdalam pandangan tentang ketidaksadaran tersebut, melalui semiotik yang feminin.

1.2 Masalah Penelitian

Kebudayaan Indonesia dapat dianggap sebagai suatu kebudayaan tersendiri karena ia sudah memiliki satu unsur kebudayaan yang terpenting, yaitu bahasa Indonesia yang berfungsi sebagai pemersatu bangsa Indonesia. James Danandjaja pernah mengatakan bahwa nilai-nilai primitif suatu bangsa dapat dilihat dari dongeng-dongeng yang ada. Dalam kaitan ini amat mungkin penelitian mitos dalam rangka menggali budaya nusantara sebagai lambang kebudayaan nasional. Dalam hal ini penulis mengidentifikasi berbagai permasalahan yang disebabkan oleh mitos-mitos tersebut:

1. Mitos yang ada dalam dongeng tersebut perilaku bangsa Indonesia dalam aspek tata kelakuan.²³ Tata kelakuan ini selanjutnya dalam seringkali disebut dengan istilah pandangan hidup atau falsafah hidup oleh Suwardi Endraswara dalam bukunya "Metodologi Penelitian Folklor". Karena pola-pola kekerasan terhadap perempuan yang muncul dalam berbagai mitos juga pandangan yang stereotip gender memberikan berpengaruh langsung maupun tidak langsung pada tatanan berpikir bangsa Indonesia, dan bagaimana mereka memandang warga perempuan. Masih tingginya angka kematian ibu melahirkan, tingginya angka kekerasan terhadap

²² *Ibid*, hal.120

²³ *Ibid*, hal.15

perempuan di ruang publik maupun domestik, trafiking, tingginya tingkat buta huruf perempuan, maraknya Perda diskriminatif, rendahnya partisipasi perempuan di ruang publik, dan rendahnya indeks pembangunan gender di Indonesia, adalah dampak dari kebijakan yang mengabaikan perempuan dalam pembangunan. Apakah ini disebabkan karena *mind-set* dan kebiasaan yang memandang perempuan sebagai manusia yang tidak perlu diperhitungkan? Apakah penggambaran diri perempuan dalam banyak mitos bertujuan untuk membangun dominasi laki-laki dan mengesampingkan eksistensi perempuan?

2. Apakah dengan membongkar teks-teks yang ada, maka teks-teks baru akan berinvestasi pada generasi yang lebih muda sehingga tidak lagi mengembangkan sikap meminggirkan perempuan dan ideologi yang terselubung itu sedikit demi sedikit dapat terkuak dan berpengaruh pada sikap yang lebih adil gender, mengubah *mindset* masyarakat di masa mendatang sehingga diharapkan misalnya tidak ada lagi regulasi yang merepresi tubuh perempuan? Apakah dengan melakukan telaah teks, masyarakat baik laki-laki maupun perempuan dapat menemukan kebebasan berekspresinya di dalam teks sehingga tidak lagi terkukung oleh *ready made values*?

Karenanya rumusan penelitian atau *thesis statement* dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: Jika mitos-mitos yang diciptakan pada masa lalu berkontribusi pada problem diskriminasi perempuan, seperti dimaksudkan oleh Julia Kristeva: kekerasan yang bergelombang dalam bahasa/ teks. Karenanya teks-teks tersebut perlu dikaji kembali.

Melalui dongeng penulis ingin mengidentifikasi persoalan-persoalan yang ada dan pemikiran Julia Kristeva dianggap tepat mewakili alat analisis yang diperlukan, sebab secara khusus Kristeva memang melihat dunia kesadaran manusia melalui teks secara luas. Dalam banyak hal, perempuan Indonesia masih jauh tertinggal dari laki-laki termasuk dalam pembangunan, penggambaran diri perempuan dalam banyak mitos adalah salah satu hal penyebabnya. Karenanya melalui proses semiotika Julia Kristeva yang secara khusus memfokuskan pada bahasa, penulis berusaha melepaskan mitos-mitos tersebut sehingga tidak lagi mengungkung perempuan.

1.3 Kegunaan Penelitian

Penulis melihat bahwa banyak teks-teks dongeng yang berisi tentang mitos di Indonesia harus dianalisa dan dibongkar karena memiliki ideologi-ideologi yang terselubung. Penulis yakin jika ini dilakukan maka akan sangat berguna karena:

1. Penelitian yang menganalisa dan membedah relasi gender dalam teks-teks dongeng di dongeng di Indonesia masih sangat sedikit. Padahal analisa teks dongeng itu sangat diperlukan oleh para penutur dongeng maupun penulis dongeng yang ingin mendokumentasikan tradisi mendongeng yang umumnya lebih bersifat tuturan ini ke dalam teks, sehingga lebih ramah perempuan.
2. Dengan hasil penelitian ini para penutur dongeng maupun penulis teks dongeng diharapkan dapat lebih mengenali dan mempromosikan posisi, peran dan kepemimpinan perempuan. Dan tidak kembali memarjinalkan perempuan baik di ruang publik maupun domestik.
3. Banyak teks dongeng yang berisi tentang kekerasan, baik secara umum maupun yang spesifik yakni terhadap perempuan. Dengan hasil penelitian ini, maka diharapkan para penutur dongeng, penulis teks dongeng ataupun pembaca dongeng kelak diharapkan dapat menggali budaya damai dan kelembutan yang ditularkan oleh dongeng dan bukannya menjadi agen pelestari budaya kekerasan.

1.4 Teori dan Konsep Dasar

Penulis menggunakan beberapa konsep dasar dalam rangka menyingkap penafsiran ataupun interpretasi di balik sistem tanda. Pesan-pesan yang disampaikan dalam mitologi nusantara ini dapat dipelajari dengan cara memahami representasi perempuan dalam folklor-folklor tersebut. Untuk itu beberapa teori dan konsep dasar perlu digunakan.

1.4.1 Konsep-konsep Mitos

Seperti telah diterangkan diatas tentang mengapa mitos menjadi penting dalam kehidupan manusia, karena sekaligus juga berfungsi sebagai tabir penguak misteri sehingga manusia dapat menyusun strategi untuk mengatur hubungannya dengan alam. Disebutkan pula oleh **Mircea Eliade** (1907-1986)²⁴ dalam pandangannya mitos menjadi sebuah kenyataan yang benar. Sedikit berbeda dengan tokoh lainnya, mitos yang dinyatakan Eliade berbeda dengan dongeng karena dongeng bukanlah kenyataan. (bahwa mitos merupakan unsur penting dari keseluruhan sistem kehidupan manusia, karena mitos menjadi ungkapan cara ia berada di dunia. Mitos sering berisi praanggapan tentang dugaan mengenai tatanan kosmos dunia, masyarakat, sejarah, dan kehidupan manusia. Beberapa mitologi lama memberikan model-model pada mitologi masa kini²⁵ misalnya kisah semacam Oedipus yang juga memiliki kemiripan dengan kisah Sang Kuriang. Atau dituangkan kembali dalam novel-novel seperti yang ditulis oleh Sindhunata dengan “Anak Bajang Menggiring Angin” atau Pramoedya Ananta Toer dengan “Arok-Dedes”.

Selanjutnya, Eliade membagi mitos menjadi lima tipe:

- Mitos-mitos kosmogoni (terjadinya alam semesta)
- Mitos asal-usul (asal muasal manusia, tumbuhan, hewan, benda, pulau, dan sebagainya)
- Mitos tentang dewa-dewi dan mahluk Ilahi
- Mitos-mitos androgoni (ko-eksistensi dari hal-hal yang bertentangan, misalnya para dewa yang memiliki dua jenis kelamin sekaligus)
- Mitos-mitos akhir dunia

Menurut Eliade, di dalam sejarah agama-agama manusia, sebenarnya perempuan memiliki posisi cukup sentral dalam pemeliharaan kehidupan. Di berbagai suku bangsa misalnya Indian Amerika, dikenal istilah *mother earth* atau ibu bumi yang menyimbolkan kesuburan,

²⁴ P.S. Hary Susanto, **Mitos menurut Mircea Eliade**, hal.14 dan 72.

²⁵ Aart van Zoest, **Semiotika, tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan dengannya**, hal.129

dan memberi penghidupan bagi manusia, karenanya merusaknya sama halnya melukai ibu sendiri. Suku Zuni juga menganggap manusia pertama lahir dari rahim bumi di bawah tanah. Karenanya bumi adalah suci.²⁶ Di Timor, perempuan bahkan dianggap berkorelasi langsung dengan *Lady Earth*, yang bila disakiti maka alam akan marah pada manusia.²⁷

Mitos terkadang memang dipercayai merupakan jiwa bagi penduduk setempat, dipercayai muncul kembali pada jaman modern saat ini. Contohnya adalah mitos Nyai Roro Kidul, penunggu laut selatan. Yang terkadang diisukan menampakkan diri pada penduduk setempat. Demikian juga yang terjadi dengan Legenda Lancang Kuning. Pada akhir tahun 2000 yang lalu, perahu Lancang Kuning diisukan muncul dari dalam laut dan disaksikan oleh para pekerja di kilang minyak perairan Riau.²⁸ Masyarakat asli Riau lalu mempercayainya sebagai sebuah pertanda dan harus mawas diri. Contoh lainnya adalah legenda Panglima Burung yang dipercayai penduduk asli Kalimantan adalah perempuan, ketika kerusuhan di Sambas yang lalu, tiba-tiba Panglima Burung muncul sebagai juru damai berbaju tradisi Dayak namun ia laki-laki, sehingga akhirnya menimbulkan protes.²⁹ Kesimpulannya, mitos selalu akan hadir di dalam masyarakat, jika mitologi yang satu hilang, akan digantikan mitologi yang lain.

Mitos sendiri menurut seorang filsuf aliran postrukturalis **Roland Barthes** (1915-1980) didefinisikan sebagai penanda suatu masyarakat. Mitos bukan dipahami sebagaimana pengertian klasiknya namun lebih diletakkan pada proses penandaan itu sendiri.³⁰ Karenanya perspektif Barthes tentang mitos ini menjadi salah satu ciri khas semiologinya guna menggali lebih jauh penandaan untuk mencapai mitos yang bekerja dalam realitas keseharian masyarakat, seperti iklan, media, fesyen, musik dan sebagainya.³¹

Sejalan pendapat diatas, dalam ensiklopedia feminisme, mitos dipahami sebagai ungkapan ritual dan visual. Kritik mitos lalu digunakan untuk mendekonstruksikan sosok perempuan

²⁶ Mircea Eliade, *Myth, Dreams & Mysteries*, hal.157-158

²⁷ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, hal. 132

²⁸ Hasil wawancara dengan **Nurlaili**, aktivis perempuan di Riau.

²⁹ Hasil wawancara dengan **Ramayanti** (Penyiar di Stasiun Radio Smart FM Banjarmasin), April 2001.

³⁰ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hal. 22

³¹ *Ibid.*, hal. 23

yang direpresentasikan dalam mitos oleh laki-laki, misalnya novel-novel lesbian dan fiksi ilmiah sebagaimana dikatakan oleh Joanna Russ, merepresentasikan suatu wilayah yang tidak tercatat dalam potensi psikologi dan fisik perempuan.³² Kaum feminis memang menanggapi fenomena mitos sebagai hasil pengaruh dari budaya patriarki yang terdapat di seluruh dunia. Dalam masyarakat patriarki, perempuan dianggap sebagai warga negara kelas dua, sementara laki-laki dianggap lebih superior.

Menurut kaum feminis, kepentingan yang selalu dikedepankan oleh masyarakat berkultur patriarkhi adalah kepentingan laki-laki. Sementara perempuan diposisikan sebagai yang terpinggir. Shulamith Firestone, seorang feminis radikal menganalisa ketertindasan perempuan sebagai dampak dari peran reproduksinya, yang kemudian menciptakan *sexual classes*. Perempuan lalu ditempatkan pada tugas yang dianggap cocok yaitu peran domestik dan tidak memiliki posisi tawar setinggi kaum laki-laki.³³ Sementara **Simone de Beauvoir** (1908-1986), seorang feminis eksistensial berargumen bahwa akibat fakta biologis yang berkonspirasi dengan kultur patriarkal, sejarah manusia lalu menempatkan eksistensi diri perempuan sebagai *the second sex* (jenis kelamin yang lebih inferior). Dan konsep ini tanpa sadar terus dilestarikan (bahkan oleh kaum perempuannya sendiri) melalui mitos yang tersirat dalam dongeng, religi maupun teks-teks sastra.³⁴

Herbert Marcuse (1898-1979) juga sependapat, bahwa mitologi akan menghasilkan mistifikasi baru yang terus menerus membentuk sebuah kesadaran palsu dan mengubah rasionalitas menjadi sebaliknya. Contohnya hal-hal yang buruk seperti *masochistic* (sikap kasar) dan *mysoginis* (sikap benci perempuan) terus direproduksi dari masa ke masa.³⁵ Dongeng *Atu Belah* (yang ditulis ulang oleh James Danandjaya) adalah contoh dari hasil dari olah pemikiran yang *masochistic* dan *mysoginis* tersebut.

Adapun **Claude Levi-Strauss** (1908-2009) menjabarkan bahwa mitos tidak lain adalah dongeng yang di dalamnya apapun boleh terjadi. Namun sebenarnya ini bukan cerita sembarangan, ada konstruksi sistematis di dalamnya. Mitos memiliki sistem dinamis yang

³² Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, hal. 183-184

³³ Shulamith Firestone, *Dialectic of Sex, the Case for Feminist Revolution*, hal.19.

³⁴ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, terj., hal.16

³⁵ Herbert Marcuse, *Manusia Satu Dimensi*, hal.25, 272, 276.

berisi model logis guna mengatasi kontradiksi. Claude Levi-Strauss sebagai Antropolog Strukturalis berpendapat bahwa yang membentuk manusia itu adalah dimensi kultural (yang didominasi bahasa), bukan alam atau yang "alami". Struktur simbolik kekerabatan, bahasa, dan pertukaran barang menjadi kunci pemahaman tentang kehidupan sosial, bukan biologi. Memang sistem kekerabatan membuat alam berada pada posisi defensif; sistem kekerabatan adalah gejala kultural yang didasarkan atas larangan terhadap hubungan *incest*, dan hubungan ini bukanlah suatu gejala alami.

Menurut Levi-Strauss, mitos memiliki suatu struktur yang dinamis. Dan tujuan mitos adalah memberikan suatu model logis yang mampu mengatasi kontradiksi (suatu capaian yang tak mungkin jika kontradiksi ini memang nyata), akan muncul berbagai versi teoretis dengan jumlah tak berhingga dan masing-masing berbeda satu sama lain. Universalisme Levi-Strauss kemudian dipahami dalam pengertian bahwa transformasi dari satu mitos yang sama (seperti dalam mitos Oedipus) ke dan di seluruh dunia menunjukkan bahwa umat manusia menjadi milik suatu kemanusiaan yang tunggal.

Mitos memang tidak akan mungkin dapat kita lepaskan dari alam kehidupan manusia. Dalam masyarakat primitif, manusia berhubungan langsung dengan daya dan kekuatan alam. W.F. Hermans Lotti Fuehrscheid memaparkan bahwa *universuum* tempat hidup manusia adalah *chaos*, manusia harus menelusuri jalan, tetapi tanpa diberitahukan bagaimana caranya.³⁶ Peran mitos lalu menjadi begitu penting, karena mitos berfungsi sebagai cerita yang memberikan pedoman atau arah. Dengan mitos manusia dapat berpartisipasi dalam menanggapi kekuatan alam. Mitos juga menyadarkan manusia bahwa ada kekuatan gaib yang memberi jaminan bagi masa depan dan berfungsi sebagai perantara antara manusia dan kekuatan alam. Claude Lévi-Strauss Levi Strauss adalah bapak antropologi struktural yang terkenal dengan analisisnya tentang sistem kekerabatan dan mitos.

Mitos ia definisikan sebagai suatu cerita yang kompleks yang mengungkapkan dan melambangkan berbagai segi yang tersembunyi dari eksistensi manusia dan makhluk

³⁶ Aart van Zoest, *opcit*, hal. xv

transmanusia. Inilah yang harus dipahami oleh pembaca atau pendengarnya. Bagi Strauss, mitos mengandung tanda-tanda yang tersusun seperti di dalam bahasa. Setiap tokoh dan tindakan dalam mitos berada dalam sebuah sistem relasional yang masing-masing memiliki makna dalam hubungan dengan tokoh dan tindakan yang lain. Tokoh dan tindakan itu juga tersusun dalam sebuah bangun struktural. Strauss menangkap makna mitos tersebut sebagai salah satu cara memahami *langue* atau prinsip-prinsip supraindividual yang terdapat dalam suatu kebudayaan yang mendominasi perilaku warga masyarakat yang bersangkutan.³⁷ Ia menambahkan bahwa dengan mitos manusia dapat menyusun strategi untuk mengatur hubungannya dengan alam.³⁸

Persoalannya adalah ketika mitos kemudian melahirkan sikap hidup mistis. Termasuk ketika berkaitan dengan hidup perempuan. Perempuan lalu sangat dikaitkan dengan mitos, terlihat bagaimana perempuan digambarkan dalam perspektif-perspektif magis. Misalnya karena memiliki fungsi melahirkan ia dijuluki sebagai magi kesuburan, atau seperti misalnya ungkapan ‘surga ada di telapak kaki ibu’, dan sebagainya. Meski Ernest Cassirer beranggapan bahwa dari semua fenomena kebudayaan paling sulit didekati dengan analisis logis adalah mitos dan religi, namun tidak pula dapat dikatakan bahwa ini seonggok *chaos* semata. Dalam fungsi pembuatan mitos tetap ada unsur keseragaman. Para antropolog dan etnolog sering terkejut dengan adanya kemiripan-kemiripan dalam kondisi sosial dan kultural yang berbeda.³⁹ Kisah anak laki-laki yang mencintai ibunya misalnya, terdapat di banyak penjuru dunia meski dengan versi yang berbeda, seperti Oedipus (Yunani), Sang Kuriang (Sunda) dan Bukit Tangkiling (Dayak).

1.4.2 Mitos dalam Psikoanalisa

Oleh banyak tokoh, pembahasan mitos sulit dipisahkan dengan telaah psikoanalisis yang digagas awalnya oleh Sigmund Freud. Menurutnya dalam diri manusia, ada sebuah produk

³⁷ Benny H.Hoed, *opcit*, hal.36

³⁸ Prof.Dr.C.A.van Peursen, **Strategi Kebudayaan**, hal.36-42

³⁹ Ernst Cassirer, **Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei tentang Manusia**, hal.108 dan hal.111

psikologis yang tidak terelakkan dari kesadaran menciptakan mitos. Salah satunya adalah kecemasan/ neurosis.

Dalam bukunya berjudul "Totem dan Tabu", Freud menggambarkan bagaimana manusia primitif kita kenal melalui tahap-tahap perkembangan yang telah mereka lalui yaitu, melalui monument-monumen mati dan alat-alat yang mereka tinggalkan bagi kita, melalui pengetahuan kita tentang kesenian mereka, agama dan cara hidup mereka yang kita terima baik secara langsung maupun dari legenda, mitos-mitos, dan dongeng, serta melalui sisa-sisa cara berpikir mereka yang masih tersisa dalam sikap dan adat kita.

Selain itu, dalam beberapa hal tertentu ia masih sezaman dengan kita: ada kelompok manusia yang kita anggap memiliki hubungan yang lebih dekat dengan manusia primitif dibandingkan dengan diri kita sendiri, di dalam kelompok itu, dapat kita kenali keturunan langsung dan juga representasi dari manusia zaman dulu. Sehingga, kita dapat menilai apa yang kita sebut sebagai bangsa liar dan bangsa semi liar. Bagi kita, kehidupan psikis mereka memiliki keunikan, dan kita dapat mengenali dalam kehidupan psikis mereka sebuah tahapan awal—yang terawat baik—dari perkembangan kita sendiri. Jika asumsi ini benar, maka perbandingan antara "psikologi bangsa-bangsa primitif" (seperti yang diajarkan oleh dongeng-dongeng) dengan psikologi penderita neurosis yang tersingkapkan oleh psikoanalisa akan menunjukkan banyak kesesuaian dan membuka pemahaman-pemahaman baru tentang hal-hal yang relatif kita kenal.⁴⁰

Ditambahkan pulan oleh Freud bahwa jika manusia primitif bereaksi terhadap peristiwa yang merangsangnya berpikir dengan cara membentuk konsep tentang jiwa, dan kemudian mentransfer pengertian ini pada objek-objek di dunia luar (luar diri), penyikapan ini dianggap wajar oleh para ahli dan sama sekali tidak misterius. Melihat kenyataan bahwa konsep animistis terdapat di berbagai bangsa yang berbeda-beda dan di segala zaman, Wundt menyatakan bahwa "sejauh pengamatan kita, ini adalah produk psikologis yang tak terelakkan dari kesadaran-yang menciptakan mitos (*myth-forming consciousness*), dan animisme manusia primitif bisa dilihat sebagai ekspresi spiritual keadaan manusia yang

⁴⁰ Sigmund Freud, **Totem dan Tabu**, hal.2

alamiah.” Hume juga membenarkan pendapat tentang proses menghidupkan (*animating*) sesuatu yang tak hidup (*inanimate*) ini dalam *Natural History of Religions*. Ia mengatakan: “Ada kecenderungan universal pada umat manusia untuk menganggap semua makhluk sama seperti dirinya dan mentransfer kualitas-kualitas dalam dirinya pada semua hal yang telah akrab ia kenal dan yang sangat dekat ia sadari.”

Animisme adalah suatu sistem pemikiran, ia tidak hanya memberikan penjelasan atas satu fenomena saja, tetapi memungkinkan manusia memahami keseluruhan dunia dari satu titik, sebagai satu kontinuitas. Penulis berpendapat bahwa dalam perjalanan waktu, kemudian, muncul tiga sistem pemikiran, tiga sistem besar dunia; sistem animisme (mitos), sistem agama, dan sistem ilmiah. Di antara ketiganya, sistem animisme —yang pertama – mungkin menjadi sistem yang paling konsisten, paling komprehensif, dan teori yang menjelaskan sifat-sifat dunia dalam keseluruhannya. Sistem dunia pertama ciptaan manusia ini sekarang menjadi suatu teori psikologi. Menunjukkan seberapa banyak bagian darinya yang masih ada dalam kehidupan kita sekarang—baik dalam bentuk takhayul, atau dalam bentuknya semula, sebagai usaha bertahan hidup yang sia-sia yang menjadi dasar bahasa, kepercayaan, dan filsafat. Animisme, dalam dirinya, belum bisa dianggap sebagai suatu agama tetapi mengandung prakondisi-prakondisi bagi terciptanya agama.⁴¹

Dalam sebuah konsep tabu inses misalnya, Freud mengasumsikan kecemasan para laki-laki yang digambarkan oleh dongeng seperti Oedipus (atau di Indonesia seperti tokoh Sang Kuriang), mereka dikuasai oleh perasaan ambivalen terhadap ayahnya—perasaan yang dirasakan setiap anak. Mereka membenci ayah yang dengan sangat kuat menghalangi keinginan seks dan keinginan berkuasa mereka, tetapi juga mencintai dan mengaguminya. Setelah memuaskan keinginan mereka dengan cara menghabisi dan melakukan identifikasi dengan ayah mereka, impuls-impuls sayang yang tertekan harus memunculkan diri.

Hal ini muncul dalam bentuk penyesalan, yang kemudian bertemu dengan perasaan bersalah yang baru terbentuk. Yang mati malah menjadi lebih kuat dibandingkan yang hidup, bahkan sampai sekarang. Yang selama itu tak terjadi karena ayah masih ada, kemudian sekarang

⁴¹ *Ibid.*, hal.124-125

menjadi larangan psikis yaitu “kepatuhan” yang sangat jamak dalam psikoanalisa. Suku primitif lalu menyangkal perbuatan dengan menyatakan bahwa pembunuhan terhadap pengganti ayah—totem—sebenarnya tidak diijinkan, dan menikmati buah perbuatan mereka dengan membuang keinginan mereka terhadap perempuan bebas. Jadi, dari perasaan bersalah anak laki-laki lahirlah dua tabu mendasar dalam totemisme, dan, karenanya, hal ini pasti berkaitan dengan dua keinginan terpendam dalam kompleks Oedipus. Siapa pun yang tidak patuh dianggap melakukan dua kejahatan yang menjadi akar kecemasan masyarakat primitif.⁴²

Jacques Lacan (1901-1981) adalah tokoh Psikoanalisis lain yang juga mempengaruhi pemikiran Kristeva, ia melanjutkan pola pemikiran Psikoanalisa Freud dengan mengajukan beberapa hipotesis, antara lain: ketidaksadaran (*unconsciousness*) terstruktur seperti bahasa. Dan ego itu — baik atau buruk — berada di pusat kehidupan psikis manusia. Ego sebagai pusat kesadaran membutuhkan bahasa sebagai pembentuk ingatan. Itulah sebabnya manusia itu tak pernah lepas dari tatanan yang simbolik. Akan tetapi, bahasa itu bukan hanya pembawa pikiran dan informasi; ia bukan hanya merupakan medium komunikasi. Lacan berpendapat bahwa faktor yang membuat komunikasi menjadi cacat itu juga penting. Kesalahpahaman, kekacauan, resonansi puitis, dan berbagai macam kesalahan (seperti selip lidah, lingsung, lupa nama orang, salah ucap, dan sebagainya — kesalahan yang dianalisis Freud dalam *The Psychopathology of Everyday Life*) juga muncul dalam dan melalui bahasa.⁴³

Bahasa menurut Lacan adalah segala yang kita pakai untuk mewakili diri kita, dan Lacan merasa sangat yakin bahwa ketidaksadaran itu terstruktur seperti bahasa, maka ketidaksadaran inilah yang mengganggu diskursus komunikatif— bukan secara kebetulan, melainkan mengikuti suatu keteraturan struktural. Bila bahasa, yang merupakan anggota istimewa dari tatanan yang simbolik, menduduki tempat sentral dalam teori psikoanalisis Lacan, ini hanyalah suatu unsur dalam trilogi tatanan yang membentuk subjek psikoanalisis. Dua tatanan lainnya adalah yang imajiner dan yang riil.

⁴² *Ibid.* hal.228-229

⁴³ Philip Hill, **Lacan untuk Pemula**, hal.55

1.4.3 Mitos dalam Pemikiran Julia Kristeva (1941 -)

Dengan mitos yang tersirat dalam cerita rakyat (folklor) maka kaidah/norma tertentu kemudian dipermaclumkan termasuk yang timpang gender. Jika Mircea Eliade menyimpulkan bahwa mitos merupakan unsur penting dari keseluruhan sistem kehidupan manusia, karena mitos menjadi ungkapan cara ia berada di dunia.⁴⁴ Maka seperti apa ungkapan cara berada masyarakat Indonesia yang diekspresikan melalui seluruh elemen budayanya termasuk mitos? Dan seperti apa representasi perempuannya? Untuk menjawab pertanyaan ini penulis akan menggunakan metodologi model pemikiran Julia Kristeva

Mitos adalah produksi sejarah kemanusiaan yang mewujudkan kenyataan dalam ucapan, mitos bahkan mengatur kehidupan dan kematian. Mitos dipahami sebagai teks yang terkungkung: bekerja di wilayah simbol/ materi yang terepresi/ *ready made value*. Mitos tidak didefinisikan oleh objek pesannya, tetapi oleh cara bagaimana pesan-pesan itu disampaikan. Kristeva juga menjelaskan posisi semiotik ibu dalam ketidaksadaran yang mempengaruhi bahasa dan teks.

Selain itu Julia Kristeva, dalam karya-karyanya antara lain "Revolution in Poetic Language" dan "Desire in Language" Kristeva melihat peran bahasa yang sangat besar dalam membangun ideologi dalam teks. Ia juga memperkenalkan istilah intertekstualitas sebagai suatu konsep kunci dari paham poststrukturalisme. Menurutnya sebuah teks dibuat dalam ruang dan waktu yang konkrit. Karenanya pasti ada relasi antar satu teks dengan yang lain dan yang sebelumnya. Istilah intertekstualitas (*intertextuality*) pertama kali diperkenalkan oleh Julia Kristeva, seorang pemikir poststrukturalis Perancis dalam bukunya *Revolution in Poetic Language* dan *Desire in Language; a semiotic Approach to Literature and Art*.

Dalam kedua buku ini Kristeva membawa istilah intertekstualitas sebagai satu konsep kunci dari paham poststrukturalis yang sekaligus menantang model berpikir struktur, sinkronik, dan bersistem dari paham strukturalis. Apa yang dilihat Kristeva dalam sebuah teks atau karya seni, tidaklah sesederhana relasi-relasi antara bentuk dan penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*), sebagaimana dipertahankan oleh semiotika konvensional. sebaliknya Kristeva

⁴⁴ P.S.Hary Susanto, *Mitos Menurut Pemikiran Mircea Eliade*, hal.91-99

melihat pentingnya dimensi ruang dan waktu dalam analisis teks. Sebuah teks atau karya seni dibuat di dalam ruang dan waktu yang konkrit. Oleh sebab itu, mesti ada relasi-relasi antarasatu teks atau karya dengan teks dan karya lainnya dalam ruang, dan antara satu teks atau karya seni dengan teks sebelumnya di dalam garis waktu. Singkatnya Kristeva melihat bahwa satu teks atau karya seni tidak berdiri sendiri, tidak mempunyai landasan atau criteria dalam dirinya sendiri- tidak otonom.⁴⁵

Perkembangan bahasa sendiri sebagian besar mendapat andil dari materi tubuh dan perkembangan mental manusia (dalam hal ini Kristeva mengacu pada psikoanalisa). Maka relevansinya dalam sejarah budaya yang paternalis, dalam penelitiannya tentang teks Kristeva juga beranggapan bahwa teks yang dihasilkan oleh laki-laki berbeda dengan perempuan. Karena di dalam teks laki-laki berupaya keras untuk mengambil jarak dengan tubuh maternal sebagai ekspresinya tunduk pada dominasi ayah. Ia membangun superego dan berupaya menegakkan hukum paternal (*law of the father*).⁴⁶

Mitos bagi Julia Kristeva hanyalah produksi sejarah. Ia memiliki fondasi dan hukum dalam sejarah masyarakat.⁴⁷ Ada sebuah keterkaitan antara teks yang satu dengan lainnya di dalam *ready made verbalization language*.⁴⁸ Karenanya teks harus diletakkan sebagai subjek yang berstatus siap diadili (*in process/ on trial*).

Dalam bab-bab berikutnya, penulis akan menganalisa teks-teks mana saja di dalam dongeng yang terkait dengan asumsi Kristeva tentang hal-hal diatas, antara lain tema-tema kekerasan, fetisisme, Oedipus Complex dan seterusnya. Kristeva juga mengidentifikasi bahwa mitos direkonstruksikan terus menerus oleh subjek sejarah. Mitos sebagai produk sejarah, hukum yang berlaku tentu saja juga dapat ditemukan dalam sejarah itu sendiri.⁴⁹ Jika ini dapat kita tangkap maka kita menemukan ‘energi bahasa’ yang merupakan forma, termasuk forma yang paling esensial yakni kehendak dunia (*desire of the world*). Kristeva dalam pemikirannya banyak mengupas kejiwaan para pengarang yang menulis teks-teks berkisah

⁴⁵ Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika*, hal.121

⁴⁶ Julia Kristeva, *Desire in Language, a Semiotic Approach to Literature and Art*, hal.81 dan 103

⁴⁷ Julia Kristeva, *Op.cit.*, hal.103

⁴⁸ Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.123

⁴⁹ *Ibid.*, hal.103

soal bunuh diri, obyek cinta dan sebagainya. Dari teks-teks tersebut ia kemudian merekomendasikan cara menulis teks baru yang memecahkan subyektivitas (*breaking the subject*) baik dari penulisnya maupun pembaca/ penafsirnya.

1.5 Metodologi Penelitian

Metode Penelitian yang akan digunakan penulis adalah metodologi penelitian yang feminis dan filosofis. Tentang metodologi penelitian yang feminis, **Sandra Harding** berpendapat bahwa pengetahuan feminis yang digambarkan dalam filsafat dan psikoanalisa mengidentifikasi empirisme feminis dan teori yang menjadi *stand point* sebagai program yang penting. Teori *stand point* itu menolak universalisme dengan menunjukkan bahwa gender, kelas dan ras membentuk pemahaman individu terhadap dunia menjadi *stand point* yang berbeda. Karenanya Harding mengusulkan agar pengalaman perempuan dalam bereproduksi, pengalaman dimarginalkan dan penolakan dualisme (pikiran/tubuh) menyediakan kita pemahaman akan kehidupan sosial yang lebih baik.⁵⁰

Sedangkan metodologi penelitian yang filosofis beranjak dari mempersoalkan apa saja, termasuk keyakinan dan teori. Sebuah penelitian filsafat diperlukan tahap-tahap studi literatur, analisa dan refleksi filosofis, serta penemuan konsep edukatif sesuai dengan standar sebuah penelitian filsafat.⁵¹ Adapun metodologi menurut **Alfred Schutz**, adalah alat untuk menerangkan fakta dimana ilmuwan-ilmuwan sosial berpikir bahwa setiap kejadian adalah khas dan di bagian dalam satu model dalam setiap bidang (disiplin ilmu-ilmu sosial dalam hal ini) hanya merupakan lambang dari setiap apa yang terjadi, apa yang relevan, dengan kajian yang cermat terhadap masalah-masalah yang ada.⁵² Metode bukan hanya sekumpulan atau deskripsi metode, melainkan juga menyediakan argument-argumen dan rasionalisasi yang mendukung, aturan-aturan tertentu dari prosedur intelektual (ilmiah) yang meliputi bentuk-bentuk konsep, model, hipotesis dan pengujian teori.⁵³

⁵⁰ Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, p.118

⁵¹ Dr. Anton Bakker dan Drs. Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hal.15

⁵² Sutriono & SRDm Rita Hanafie, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, hal.87

⁵³ *Ibid*, hal.84-85

Selanjutnya penelitian ini akan lebih mengarah kepada teori Julia Kristeva yang akan digunakan oleh peneliti. Teori Julia Kristeva sendiri lebih berkarakter kepada aliran semiotik yang melihat pertautan bahasa yang memegang peran besar dalam menjelaskan realita. Semiotik dari Julia Kristeva sendiri selanjutnya berbeda dengan ahli semiotik lainnya. Namun ia sepakat dengan Jacques Lacan bahwa bahasa yang digunakan manusia beroperasi dalam materi tubuh.

Semiotik sendiri dimaknai sebagai ilmu yang mengkaji tanda dalam kehidupan manusia. Karena manusia memiliki kemampuan untuk memberikan makna pada berbagai gejala sosial budaya dan alamiah, maka tanda adalah bagian dari kebudayaan manusia. Dengan demikian **semiotik** adalah ilmu yang dapat digunakan untuk mengkaji tanda dalam kehidupan manusia.

Sedangkan semiotika Julia Kristeva secara khusus memang berbeda dengan tokoh semiotik lainnya. Julia Kristeva yang dipengaruhi Jacques Lacan sepakat bahwa bahasa yang digunakan manusia beroperasi dalam materi tubuh. Namun lebih jauh lagi Kristeva percaya bahwa:

- Penandaan menurut Kristeva adalah hasil bersatunya yang simbolik dan semiotik
- Sedangkan tanda menandai material yang terepresi (*bounded text*)
- Tahap semotik berada pada pra oedipal sementara simbolik ada pada pos-oedipal.
- Subjek atau penanda selalu sekaligus semiotik dan simbolik
- Tatanan semiotik ada di dalam sekaligus di luar tatanan simbolik
- Yang simbolik merupakan elemen statis dalam tatanan semiotik dan tunduk dalam tata bahasa
- Teorinya tentang semiotik chora dijabarkan sebagai pra-verbal psikis yang mendahului subjektifitas bahasa.
- Dalam semotik chora atau ibu, juga bekerja elemen penolakan yang lalu menghasilkan penanda ketiga yakni abjeksi/ kehinaan
- Negativitas/ penolakan adalah awal berpijak untuk menciptakan kriteria kebenaran. Elemen penolakan itu bekerja antara kesadaran dan bawah sadar manusia.
- Subjek yang benar adalah subjek bawah sadar

Selain itu, masih diperlukan data-data pendukung lain untuk menyapu pemahaman dan mencari kesimpulan akan bagaimana sebenarnya representasi perempuan dalam mitologi nusantara itu sendiri. James Danandjaya, seorang antropolog Indonesia merekomendasikan cara-cara untuk melakukan penelitian terhadap cerita rakyat (folklor) dengan mengumpulkan semua teks/ literatur yang ada dan jika ada legenda yang belum pernah dituangkan dalam tulisan maka pengamatan dan wawancara dengan penduduk setempat menjadi hal yang signifikan.⁵⁴ Karenanya, sebagai data-data pendukung dalam penelitian filsafat ini, penulis juga menerapkan beberapa teknik lain selain refleksi filosofis, yakni studi literatur dan beberapa wawancara sebagai pelengkap.

Guna memperkaya pengetahuan tentang filsafat nusantara, peneliti juga akan mencoba meletakkan hasil penelusuran mitos-mitos nusantara sebagai kontribusi didalamnya. Sebab budaya dan tradisi Indonesia sangatlah kaya, namun alam pemikiran Indonesia amat didominasi oleh pelaku sejarah laki-laki, yang oleh Mudji Sutrisno diistilahkan sebagai generasi para 'Bung'.⁵⁵

Mitos-mitos nusantara kemudian dipilih sebagai objek penelitian sebagai ruang lingkup dalam penelitian ini, karena dari berbagai pelosok nusantara kita mengenal dongeng-dongeng yang biasanya kemudian diceritakan ulang sejak kita masih duduk di bangku SD. Cerita-cerita dari berbagai etnis tanah air yang cukup populer tersebut lambat laun tak asing lagi bagi anak-anak Indonesia. Sedangkan cerita-cerita nusantara yang dimaksud diambil dari buku "Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara Bergambar 33 Provinsi" karya Sumbing Sambangsari, terbitan PT Wahyu Media (Jakarta, 2008) dan satu buku lainnya berjudul "Cerita Rakyat Nusantara" yang ditulis oleh Dian.K dan diterbitkan oleh PT. Bhuana Ilmu Populer, Kelompok Gramedia (Jakarta, 2010). Berikut adalah *cover* buku masing-masing kumpulan cerita yang diteliti:

⁵⁴ James Danandjaya, *opcit.*, hal.195

⁵⁵ Mudji Sutrisno, dkk, **Sejarah Filsafat Nusantara: Alam Pikiran Indonesia**, hal.15.

Gambar 1.1 Sampul dua buku kumpulan dongeng yang diteliti



Dalam kata pengantar bukunya, Sumbi Sambangsari menjelaskan posisinya, dengan berpesan agar orang tua selalu menjelaskan pada anak bahwa jika ada hal-hal yang di luar nalar, maka itu semata dongeng belaka, sedangkan ia sendiri tidak bermaksud menyesatkan karena memang demikian isi cerita aslinya.⁵⁶ Peneliti menyimpulkan bahwa Sumbi hanya menuliskan kembali dongeng-dongeng yang beredar dalam masyarakat tanpa pretensi untuk mengubahnya. Meski demikian, dirasa telah ada upaya penulis untuk memperhalus jalan cerita, karena misalnya dalam Dongeng Atu Belah yang asli (seperti yang ditulis oleh James Danandjaja, dalam buku *Folklor Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan Lain-lain*, halaman 66) ada sedikit perbedaan versi dan penuh kesadisan.⁵⁷ Sementara penulis kedua yakni Dian K, justru menganggap bahwa cerita rakyat secara tidak langsung telah membawa pengaruh dalam kehidupan kita bermasyarakat.⁵⁸

Selanjutnya dongeng yang ada dalam buku tersebut terdiri dari 67 dan 66 cerita. Namun tidak semua dongeng diadopsi Penulis, hanya sebagian saja yang dianggap berelasi dan mewakili analisa Julia Kristeva tentang representasi perempuan. Penulis kemudian memilah kembali menjadi 47 dongeng yaitu:

⁵⁶ Sumbi Sambangsari, *Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara*, hal.2

⁵⁷ Digambarkan oleh Dananjaya, istri yang pergi ke batu bertangkup bukan karena diusir melainkan karena payudaranya dipotong suami untuk lauk makan.

⁵⁸ Dian K, *Cerita Rakyat Nusantara*, hal.3

Tabel 1.2. 47 Judul Dongeng yang Dipilih dan Sinopsisnya

No.	Judul Dongeng	Sinopsis
1.	Atu Belah Ajaib (Nanggroe Aceh Darussalam)	Tentang suami dalam keluarga miskin yang menyiksa istrinya karena tidak menyiapkan makanan karena tidak ada yang bisa dimasak. Istri lalu meninggalkan keluarganya dan masuk ke dalam batu bertangkup di daerah Gayo.
2.	Legenda Danau Toba (Sumatera Utara)	Tentang seorang pemuda yang melanggar janjinya pada ikan mas yang menjelma perempuan dan menjadi istrinya. Karena kecewa istri lalu membawa anaknya kembali menjadi ikan mas besar dan menghuni danau Toba.
3.	Malin Kundang si Anak Durhaka (Sumatera Barat)	Malin Kundang adalah anak janda miskin penjual ikan. Suatu saat ia merantau dan berhasil, namun ia lupa pada ibunya dan menolak mengakuinya. Akhirnya dikutuk oleh ibu menjadi batu.
4.	Si Lancang yang Lupa Diri (Riau)	Lancang hidup di desa Kampar, Riau. Ia merantau, menjadi kaya dan beristri tujuh. Namun ia melupakan ibunya dan pura-pura tidak mengenalinya, sehingga dikutuk dan tenggelam bersama kapal dan seluruh harta bendanya.
5.	Ibu Kandungku seekor Kucing (Jambi)	Dua gadis bernama Mimi dan Mini merasa malu beribukan seekor kucing. Mereka lalu minta matahari, awan dan lain-lain untuk menjadi ibu mereka. Tapi mereka lalu sadar dan kembali menyayangi ibunya.
6.	Penyumpit dan Putri Malam (Bangka Belitung)	Penyumpit adalah anak yatim piatu yang diwarisi hutang orang tuanya kepada Pak Raje yang bengis dan kikir. Ia lalu dibantu putri malam untuk membayar hutang itu. Ketika Pak Raje tewas karena diserang babi hutan, Penyumpit justru menolongnya hingga hidup lagi dan akhirnya ia dinikahkan dengan anak Pak Raje.
7.	Legenda Pulau Kapal (Bangka Belitung)	Si Kulup diminta orangtuanya menjual tongkat bertahta berlian yang ditemukan ayahnya di hutan, ke kota. Namun Kulup tidak langsung pulang dan berhasil menjadi saudagar kaya raya. Dalam perjalanannya berdagang, ia melewati desanya dulu dan tidak mau mengenali orang tuanya, sehingga ia lalu dikutuk karam bersama seluruh kapalnya dan menjadi pulau kapal.
8.	Ular n'Daung dan Si Bungsu (Bengkulu)	Kisah si anak perempuan bungsu dari tiga bersaudara yang ingin menolong ibunya yang sakit dengan bara gaib yang dijaga seekor ular besar. Ular itu memberi syarat agar si bungsu mau menjadi istrinya. Ternyata ular itu lalu berubah menjadi pangeran tampan.
9.	Buaya Perompak (Lampung)	Seorang gadis tiba-tiba menghilang di sungai Tulang Bawang. Ternyata ia diculik seorang perompak bernama Somad, yang oleh dewa dikutuk menjadi buaya. Ia diminta tinggal di gua si

		buaya, dan kemudian ia mencari akal untuk melarikan diri.
10.	Sangkuriang dan Dayang Sumbi (Jawa Barat)	Dayang Sumbi adalah seorang putri cantik yang bersuamikan seekor anjing bernama Tumang yang kemudian dibunuh oleh anaknya sendiri: Sangkuriang. Dayang Sumbi lalu mengusir anaknya yang kemudian saat telah dewasa ia ingin memining ibunya sendiri. Lamaran itu ditolak Dayang sumbi lewat tipu daya yang kemudian membuat Sangkuriang marah.
11.	Asal Usul Situ Bagendit (Jawa Barat)	Nyi Endit adalah seorang lintah darat yang tidak berbelas kasihan. Ketika desanya kelaparan, ia sibuk berpesta. Seorang pengemis yang sakti lalu menghukumnya dengan bencana air bah yang lalu berubah menjadi danau bernama Situ Bagendit.
12.	Talaga Warna (Jawa Barat)	Seorang prabu di Jawa Barat memiliki seorang anak perempuan yang bertabiat buruk. Di usianya ke 17 ia dihadiahi penduduk sebuah kalung warna-warni yang ia anggap jelek dan lalu membuangnya. Permaisuri dan penduduk lalu menangis bersama-sama dan muncullah mata air yang membentuk danau dan menenggelamkan istana.
13.	Nyi Loro Kidul (Jawa Barat)	Prabu Mundingsari dari kerajaan Pajajaran, tersesat saat berburu dan bertemu dengan seorang perempuan cantik, anak dari siluman hutan. Ia lalu diperistri dan bayinya dibesarkan di istana bernama Dewi Suwido. Namun permaisuri tidak menyukainya dan menyihirnya menjadi buruk rupa. Dewi Suwido lalu terjun ke laut selatan dan menjadi penguasa di sana.
14.	Lutung Kasarung (Jawa Barat)	Prabu Tapa Agung memiliki dua putri yakni Purbasari dan Purbararang. Untuk menjegal Purbasari menjadi ratu, Purbararang menggunakan ilmu sihir hingga seluruh tubuh Purbasari berpenyakit kulit dan dibuang ke hutan. Lutung Kasarung lalu menolongnya hingga mendapatkan tahta kembali di kerajaan.
15.	Karang Bolong dan Sarang Burung Walet (Jawa Barat)	Permaisuri Raja Kartasura sakit keras, dan Adipati Suri, penasihat istana mencari jalan untuk menyembuhkannya. Ia lalu bertapa dan mendapat petunjuk agar mencari bunga karang di pantai selatan. Suryawati, abdi ratu laut selatan lalu membantunya dengan syarat Adipati Surti harus menetap di Karang Bolong. Setelah permaisuri sembuh, ia lalu menepati janjinya.
16.	Zaenab sang Jawara (Banten/ DKI Jakarta)	Dullah dituduh merampok rumah Babah Yong, hingga ia memutuskan mencari pelaku sebenarnya. Di tengah pencariannya ia terlibat perkelahian dengan Zaenab seorang jago silat perempuan. Namun keduanya lalu jatuh cinta. Bersama ayah Zaenab mereka lalu menyusun strategi memancing Jonet pelaku perampokan yang tak lain adalah adik Dullah sendiri dari lain ibu.
17.	Timun Emas (Jawa Tengah)	Sepasang petani tua sangat menginginkan anak, seorang raksasa lalu memberikan anak pada mereka melalui biji mentimun. Dengan syarat agar nanti jika sudah besar bisa ia makan. Setelah anak itu tumbuh dewasa Timun emas lalu mencari akal untuk

		melawan raksasa.
18.	Jaka Tarub dan Bidadari Cantik (Jawa Tengah)	Jaka Tarub suatu hari mendapati para bidadari cantik tengah mandi di telaga. Ia lalu mengambil selendang Nawang Wulan sehingga ia tak dapat kembali ke kahyangan. Setelah mereka memiliki anak, Nawang Wulan menemukan kembali selendang yang selama ini disembunyikan Jaka Tarub sehingga ia memutuskan pergi ke kahyangan dan meninggalkan Jaka Tarub dan anaknya Nawangsih.
19.	Cindelaras (Jawa Tengah)	Permaisuri Raja Jenggala bernama Raden Putra, tengah hamil. Namun selirnya berusaha menyingkirkan permaisuri dengan menyebar fitnah hingga dibuang ke hutan. Lahirlah Cindelaras yang memiliki ayam jantan yang sakti. Ayam Cindelaras lalu mengalahkan ayam Raja dan berhasil membongkar kebusukan hati selir.
20.	Asal Mula Batu Raden (Jawa Tengah)	Suta, pengurus kuda Adipati, menyelamatkan nyawa putri majikannya dari belitan ular. Keduanya lalu saling jatuh cinta. Adipati menjadi berang ketika Suta berniat melamar putrinya, lalu menyekapnya. Putri dibantu emban lalu membebaskannya dan keduanya lari dan menetap di sebuah daerah yang lalu dinamai Baturaden.
21.	Asal Usul Rawa Pening (Jawa Tengah)	Seorang anak yang berpenyakit kudis, selalu dijauhi teman-temannya. Bahkan orang-orang desapun turut mencaci maki dan memukulinya. Anak yang ternyata punya kekuatan magis itu lalu minta penduduk untuk mencabut lidi yang ditancapkannya. Namun tidak ada yang berhasil. Ketika lidi itu ia cabut sendiri, keluarlah mata air yang kian besar dan menjadi danau yang menenggelamkan seluruh desa.
22.	Aji Saka dan Asal Mula Huruf Jawa (Jawa Tengah)	Kerajaan Medang Kamulan dipimpin raja yang jahat dan suka memangsa manusia bernama Prabu Dewata Cengkar. Aji Saka lalu berniat menolong penduduk dengan mengalahkan raja itu. Ia menitipkan kerisnya pada salah satu dari kedua pengawal setianya yakni Sembada. Setelah berhasil mengalahkan Prabu Dewata Cengkar, Aji Saka minta Dora untuk mengambil kerisnya di Sembada. Kedua pengawalnya itu lalu bertempur hingga tewas.
23.	Roro Jonggrang dan Candi Prambanan (Daerah Istimewa Yogyakarta)	Bandung Bondowoso, Raja dari Pengging jatuh cinta pada Roro Jonggrang, putri Prabu Boko. Untuk menghindari dinikahi, Roro Jonggrang memberi syarat agar Bandung Bondowoso mendirikan 1000 candi dalam waktu semalam. Ternyata bandung hampir berhasil sehingga Roro Jonggrang minta penduduk menumbuk lesung sehingga para jin menyangka hari sudah pagi. Bandung yang marah lalu mengutuk Roro Jonggrang menjadi candi yang ke-1000
24.	Kisah si Keong Emas (Jawa Timur)	Raja kerajaan Daha memiliki dua anak perempuan bernama Galuh Ajeng dan Candra Kirana. Galuh Ajeng merasa iri dengan Candra Kirana yang telah bertunangan dengan Raden Inu

		Kertapati sehingga ia minta nenek sihir mengubah Kirana menjadi seekor keong emas. Ia lalu ditemukan seorang nenek nelayan dan tinggal bersama gubuknya, hingga akhirnya ditemukan oleh tunangannya.
25.	Asal Mula Bromo dan Tradisi Kasadha (Jawa Timur)	Roro Anteng, putri seorang raja di Majapahit mencintai seorang pemuda dari kaum biasa bernama Joko Seger. Mereka menikah dan tinggal di daerah bernama Tengger. Mereka belum dikaruniai anak sehingga bertapa minta pada dewata dengan syarat bahwa anaknya yang bungsu dipersembahkan pada gunung berapi. Tradisi ini hingga kini dikenal sebagai dengan nama Kashada.
26.	Asal Usul Banyuwangi (Jawa Timur)	Raja Banterang adalah putra Prabu Menak Prakosa yang mudah marah. Ia menikah dengan Putri Surati, anak Raja Klungkung yang tewas di tangan Prabu Menak yang menyerang kerajaannya. Surati lalu tahu bahwa ayahnya dibunuh mertuanya dari kakaknya, namun ia menolak balas dendam. Kakak Surati lalu menghasutnya di depan Raja Banterang dan tidak menyangka akan menimbulkan petaka. Surati membuktikan bahwa ia tidak bersalah dengan menceburkan diri ke sungai yang lalu berbau harum.
27.	Dendam Lembusara (Jawa Timur)	Raja pusing karena banyak sekali pemuda yang menyukai anaknya yang cantik, Dyah Ayu Pusparani. Lalu dibuatlah sayembara. Namun yang memenangkan pertandingan justru Lembusura, putra bangsawan yang sakti namun berperangai buruk. Dyah Ayu dan ayahnya lalu mencari akal untuk menggagalkan upaya Lembusura dengan menguburnya di dalam gunung Kelud.
28.	Kembang Wijaya Kusuma (Jawa Timur)	Prabu Aji Pamoso, seorang raja Kediri mengejar Resi Kano yang terancam karena kesaktiannya. Ia lalu berhasil membunuhnya dan menyelamatkan Dewi Wisowati dari kutukan. Dewi lalu memberinya bunga Wijayakusuma dan nama pulau itu diberi nama Nusa Kembangan. Dengan pesan bahwa keturunannya akan menjadi raja-raja penguasa tanah Jawa. Namun karena tidak hati-hati maka bunga itu hilang di tengah samudra.
29.	Joko Tengger dan Senjata Pusaka (Jawa Timur)	Joko Tengger adalah seorang pemuda yang sakti dan baik hati, suatu hari ia diminta orang tuanya menjual hasil bumi ke kota. Disana kehebatannya terdengar oleh Sri Sultan Kartasura. Ia lalu diminta mengabdikan di istana, namun juga harus memiliki senjata. Joko Tengger lalu bertanya pada orang tuanya tentang hal itu dan dijawab bahwa senjata warisan itu adalah kedua orangtuanya. Ketika hampir tiba kembali di istana, kedua orang tua Joko Tengger lalu berubah menjadi meriam bernama Kyai Setomo dan Nyai Setomi.
30.	Asal Mula Kalimas (Jawa Timur)	Agar raja-raja di Jawa tidak tercerai berai dan bersama melawan penjajah Belanda, maka Sultan Agung dari Mataram berupaya menaklukkan Kadipaten Surabaya. Namun ternyata sulit

		menandangi tentara Kadipaten Surabaya sehingga Patih Mataram mencari akal untuk melemahkannya dengan mengotori sungai Brantas sehingga tidak bisa lagi diminum. Sungai yang tidak jernih lagi dan berwarna kuning keemasan itu lalu dijuluki dengan nama Kalimas.
31.	Joko Dolog (Jawa Timur)	Pangeran Situbondo jatuh cinta pada Putri Purbawati yang sebenarnya saling mencintai dengan Pangeran Jaka Taruna. Dalam sayembara, Situbondo dan Jaka Taruna lalu terlibat perkelahian. Jaka Taruna yang kalah lalu minta bantuan Jaka Jumpat yang tapi lalu diingkarinya. Karena Jaka Taruna berbohong, maka Adipati Jayengrana marah dan Jaka Taruna berubah menjadi patung bernama Joko Dolog.
32.	Joko Tole (Jawa Timur)	Joko Tole yang sakti berhasil menegakkan kembali pintu gerbang Majapahit yang rusak akibat gempa dengan perekat yang keluar dari pusar dan keringatnya. Ia lalu disayang oleh raja dan dijodohkan dengan putrinya Dewi Ratnadi yang buta. Joko Tole menerimanya. Mata Dewi juga kemudian dapat melihat kembali. Keduanya lalu tinggal di Sumenep dan Joko Tole menjadi raja di sana.
33.	Batu Menangis (Kalimantan Barat)	Kisah seorang gadis yang sangat cantik namun durhaka pada ibunya. Kerjanya hanya bersolek sepanjang hari, tidak membantu ibunya yang bekerja keras dan malu mengakui ibunya. Ia lalu dikutuk menjadi batu.
34.	Asal Usul Sungai Kawat (Kalimantan Barat)	Sungai kawat adalah salah satu anak sungai Kapuas yang asal usulnya dari seorang nelayan yang mendapat ikan berikuk kawat emas yang terus ditariknya. Karena menjadi serakah ia tidak mengindahkan peringatan Dewata, maka kawat itu lalu memberatkan perahunya dan ia lalu tenggelam.
35.	Legenda Hantuen (Kalimantan Tengah)	Tapih seorang gadis di pinggir sungai Kahayan menikah dengan Antang Taung, seorang pemuda desa Sepang Simin. Mereka lalu mengangkat anak yang tampan yang ternyata adalah siluman landak. Ketika Antang Taung mencari ikan ia juga mendapati ikan toman yang berubah menjadi bayi perempuan yang lalu juga mereka angkat anak. Kedua anak tersebut lalu menikah dan membentuk keluarga besar yang keturunannya dapat menjadi hantuen atau manusia jadi-jadian yang menghisap darah bayi yang baru dilahirkan.
36.	Legenda Danau Lipan (Kalimantan Timur)	Putri Aji Berdarah Putih dari Kutai sangat cantik dan banyak pemuda ingin melamarnya. Termasuk raja Cina. Lamaran itu ia tolak dan membuat raja Cina berang dan mengirim pasukan. Putri Aji lalu menggunakan kesaktiannya sehingga sepah-sepah sirihnya berubah menjadi lipan yang sangat banyak dan menyerang pasukan raja Cina hingga perahunya tenggelam. Tempat tenggelam itu berubah menjadi padang yang luas dan menyatu dengan laut yang lalu dinamai Danau Lipan.
37.	Kebo Iwa dan Danau	Kebo Iwa yang sangat rakus memporakporandakan desa karena

	Batur (Bali)	penduduk tidak mau memberikannya makan. Penduduk menjadi kesal dan mencari akal untuk melenyapkannya dengan membenamkannya di dalam sumur. Air sumur yang meluap lalu membentuk Danau Batur.
38.	Legenda Selat Bali (Bali)	Sidhimantra seorang yang bijak dari kerajaan Daha memiliki anak bernama Manik Angkeran yang suka berjudi. Setelah hartanya habis, Manik minta tolong pada ayahnya. Karena kesaktiannya Sidhimara lalu meminta pada Naga Besukih di kawah gunung Agung untuk membantunya menebus hutang anaknya. Karena Manik tidak kunjung jera berjudi maka Sidhimara membuat garis antara ia dan anaknya yang lalu berubah menjadi selat. Selanjutnya Manik Angkeran terpisah dari ayahnya di pulau Bali dan harus berguru pada Naga Besukih.
39.	Anak Sakti dan Daerah Singaraja (Bali)	Sri Sagening yang punya banyak istri membuang salah satu istrinya Ni Luh Pasek yang tengah hamil dan mengawinkannya dengan Kyai Jelantik Jogol. Anaknya yang lahir lalu dinamai I Gusti Gede Pasekan. Ia diwarisi dua senjata sakti dari ayah tirinya yang lalu menjadi modalnya mendirikan dua kerajaan besar yakni Sukasada di Den Bukit dan Singasari di Buleleng.
40.	Batu Golog (Nusa Tenggara Barat)	Di daerah Padamara, hidup sepasang suami istri yang sangat miskin bernama Inaq Lembain dan Amaq Lembain. Ketika Inaq tengah bekerja membantu orang lain, kedua anak mereka dibawa oleh batu golog ke angkasa. Inaq lalu berdoa kepada dewata yang lalu dikabulkan. Batu lalu tertebas menjadi tiga bagian, namun kedua anaknya berubah menjadi burung Kekuwo dan burung Kelik.
41.	Putri Tandampalik (Sulawesi Selatan)	Putri Tandampalik dari kerajaan Luwu berpenyakit kulit dan raja lalu mengasingkannya ke daerah Wajo. Disana putri membuka lahan dan perkampungan. Suatu hari datang seekor kerbau putih yang membantunya menyembuhkan penyakit. Pangeran dari Bone yang tersesat lalu jatuh hati dan melamarnya.
42.	Legenda Sawerigading (Sulawesi Barat)	Raja langit mengirim putranya La Toge Langi untuk menghuni bumi yang masih kosong. Ia lalu tinggal di Ussu dekat teluk Bone. Ia lalu memiliki dua anak kembar yang tidak dibesarkan bersama. Ternyata setelah dewasa kedua anak itu yaitu Sawerigading dan We Tenriyabeng itu saling jatuh cinta. Ketika tahu bahwa mereka adalah anak kembar Sawerigading kecewa dan pergi merantau. Ia lalu memiliki empat istri.
43.	Asal Usul Ikan Duyung (Sulawesi Tengah)	Seorang suami yang sangat marah menyalahkan istrinya yang membiarkan ikan kesukaannya dimakan anak mereka. Istri menjadi sedih karena terus menjadi sasaran murka suami, ia lalu pergi ke laut dan berubah menjadi ikan duyung.
44.	Terompah dan Sultan Gajadean (Maluku)	Permaisuri Sultan Jafar Nuh dari Ternate konon dari kahyangan dan tidak tertandingi kecantikannya. Adik ipar sultan yakni Gajadean diminta menjadi penguasa Tobelo dengan syarat harus

		menyerahkan upeti. Namun kemudian Gajadean curiga Sultan mengambil terompahnya yang indah dan mengirim kotoran pada guci-guci. Sultan marah dan menyerang Gajadean. Keluarganya Gajadean lalu bercerai berai saat melarikan diri. Anak perempuannya menyanyikan lagu sedih di pantai Tobelo dan terbentuklah pulau-pulau.
45.	Hiu Adodo (Maluku)	Anak perempuan bernama Inkelu di Tanimbar menolak dipingit orang tuanya. Di tepi pantai timur ia bertemu dengan siluman ikan hiu yang tampan. Kemudian ia hamil dan melahirkan bayi ikan hiu. Sejak saat itu ada pantangan bagi perempuan hamil untuk datang ke pantai timur karena ia bisa melahirkan bayi yang botak dan bergerigi tajam seperti hiu.
46.	Watuwe si Buaya Ajaib (Papua/ Papua Barat)	Di tepian sungai Tami, seorang suami bingung karena istrinya yang tengah hamil tua sulit melahirkan. Ia lalu mencari batu tajam untuk menolong istrinya. Tapi seekor buaya ajaib bernama Watuwe menawarkan pertolongan dengan syarat keturunannya nanti jangan ada yang membunuh buaya-buaya di sekitar sungai.
47.	Calon Arang dan Keris Weling Putih	Seorang perempuan penyihir yang bernama asli Serat Asih, tapi lebih dikenal dengan julukan Calon Arang, diduga menenung rakyat terjadi wabah penyakit pada masa Raja Erlangga dari Kahuripan. Raja lalu menyusun strategi untuk membunuhnya, dengan bantuan Mpu Barada. ⁵⁹

Teks-teks dongeng di atas selanjutnya akan dijelaskan dalam bab IV yakni menggambarkan beberapa karakter seperti yang diidentifikasi Julia Kristeva dalam banyak teks-teks sastra, seperti misalnya kompleks oedipus, karakter pembunuhan ayah/ ibu, pembuangan, semangat untuk menegakkan hukum paternal, metabahasa dalam mitos, dan sebagainya.

1.7 Sistematika Penelitian

Selanjutnya, Penulis menyusun penelitian ini dengan sistematika mulai dari bab I hingga bab V sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan: Bab I yang membahas tentang Pendahuluan ini terdiri dari Latar belakang permasalahan, Permasalahan, Kegunaan Penelitian, Kerangka Teori dan

⁵⁹ Dian K., *opcit*, hal. 132-135

Metodologi. Untuk metodologi penelitian, yang digunakan terutama menitik beratkan pada metode semiotika Julia Kristeva. Sedangkan dongeng yang ingin dianalisa ada 47 dongeng yang diadopsi dari dua buku kumpulan dongeng nusantara.

Bab II: Mitos Menurut Beberapa Tokoh: Dalam bab II ini Penulis akan membahas pemikiran beberapa tokoh tentang mitos yaitu Mircea Eliade, Roland Barthes dan Claude Levi-Strauss. Pemikiran-pemikiran para tokoh ini akan mendahului pembahasan mitos menurut Julia Kristeva. Terutama kaitannya dengan analisa kisah Oedipus oleh Levi-Strauss. Dalam akhir bab II ini akan dikomparasikan Kisah Oedipus dengan Kisah Sangkuriang.

Bab III: Mitos dalam Telaah Teks Menurut Julia Kristeva: Dalam bab III ini penulis akan memilah-milah pembahasan Kristeva tentang mitos dan apa saja makna yang terkandung didalamnya, antara lain, tentang masuknya materi tubuh dalam energi bahasa, tubuh maternal dalam mitos, negativitas dalam teks, abjeksi, dan seterusnya. Tema-tema itu diangkat dalam buku-buku Kristeva antara lain: *Desire in Language*, *Revolution in Poetic Language*, *Powers of Horror*, dan *Strangers to Ourselves*. Akan dibahas pula pengaruh Psikoanalisa terhadap pemikiran Kristeva terutama dari Jacques Lacan.

Bab IV: Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara Berdasarkan Topik-topik Pemikiran Julia Kristeva: Di dalam bab 4 ini, penulis akan memetakan mitos dalam 47 dongeng nusantara dan membaginya dalam 11 karakter yang diperoleh dengan pisau analisa menurut model pemikiran Julia Kristeva. Pada bab IV ini juga akan dibahas secara lebih mendalam, salah satu dongeng nusantara yang berjudul 'Calon Arang' sebagai salah satu sub bab, seperti model Kisah Oedipus yang dilakukan oleh Claude Levi-Strauss.

Bab V: Kesimpulan dan Rekomendasi: Bab V ini akan menghasilkan kesimpulan dari seluruh hasil penelitian dan beberapa rekomendasi bagi penulis teks, pembaca, pemerhati dan peneliti yang bisa menjadi bahan kajian selanjutnya.

BAB II

MITOS MENURUT PEMIKIRAN BEBERAPA TOKOH

Sebelum tiba pada teori-teori yang dikemukakan oleh Julia Kristeva, berikut akan disampaikan beberapa konsep mitos yang disampaikan oleh tiga tokoh sebelumnya yaitu Mircea Eliade, Roland Barthes dan Claude Levi-Strauss juga memberikan kontribusi dalam pisau analisa Kristeva. Beberapa pandangan tokoh tersebut dalam bab ini akan disandingkan dengan pandangan Kristeva.

2.1 Mitos menurut Mircea Eliade (1907-1986)

Mircea Eliade lahir di Bucharest tahun 1907 dan dikenal sebagai pionir dalam kajian agama yang sistematis. Usai studinya di Calcutta University, ia mengajar di University of Bucharest untuk mata kuliah Sejarah dari agama-agama dan metafisika. Ia juga mengajar sebagai Dosen tamu di berbagai universitas di Eropa dan Amerika. Pada tahun 1956 ia menjadi guru besar Sejarah agama-agama di University of Chicago. Pandangan Mircea Eliade memperlakukan mitos yang menjadi kebenaran yang absolut, tidak bisa diganggu-gugat dan merupakan sebuah kenyataan yang benar. Beberapa karya Mircea Eliade antara lain:

- *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (1945)
- *Yoga, Immortality and Freedom* (1958)
- *Rites and Symbols of Initiation (Birth and Rebirth)* (1958)
- *Patterns in Comparative Religion*, (1958)
- *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (1959)
- *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities* (1960)
- *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, tra(1961)

- *Myth and Reality* (1964)
- *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. W. Trask, London: Routledge and Kegan Paul. (Long a standard work in the study of Shamanism, a detailed and valuable source of information on the phenomenon.) (1964)
- *The Two and the One* (1965)
- *The Quest: History and Meaning in Religion* (1965)
- presuppositions, including his 'new humanism', his response to the quest for the 'origins' of religion.)
- *A History of Religious Ideas*, vol. I, *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*, (1978)
- *A History of Religious Ideas*, vol. II, *From Gautama Buddha to the Triumph of Christianity* (1982)
- *The History of Religious Ideas*, vol. III, *From Muhammad to the Age of the Reforms* (1985)
- *Encyclopedia of Religion* (1987)

Mitos menurut Eliade walaupun tidak dapat dihindari kaitan-kaitannya dengan fenomena-fenomena religius yang lain misalnya simbol-simbol, ritus-ritus pandangan manusia religius tentang dunia, ruang dan waktu dan sebagainya yang saling berhubungan erat satu sama lain dan bersama-sama membentuk suatu sistem religius. Mitos adalah salah satu unsur yang amat penting kalau bukan yang fundamental, karena mitos merupakan dasar kehidupan sosial dan kebudayaan manusia religius arkhais (purba). Baginya mitos merupakan ungkapan cara beradanya di dunia ini:

“What is exactly is a myth? In the language current during the nineteenth century, a myth mean anything that was opposed to reality.; the creation of Adam, or the invisible men... In such societies the myth is thought to express the absolute truth, because it narrates a sacred history, that is a transhuman revelation which took place at the dawn of the Great Time, in the holy time of the beginnings... Being real and sacred, the myth become exemplary, and consequently repeatable for it serves as a model and by the same token as a justification, for all human action. In other words, a myth is a true history of what come to pass at the beginning of Time, and one which provides the pattern for human behavior. Ours is a more modest problem: if the myth is not just an infantile or aberrant creation of ‘primitive’ humanity, but is the expression of a mode of being in the world”.⁶⁰

⁶⁰ Mircea Eliade, *Myth, Dreams & Mysteries*, hal.23-24).

Mitos memang memiliki peran penting dalam penyelidikan Eliade terhadap manusia religius arkhais. Tidak mungkin membicarakan manusia religius arkhais tanpa bicara mitos sebab mitos merupakan dasar kehidupan sosial dan kebudayaannya. Selain sebagai ungkapan cara beradanya, mitos juga merupakan realitas kultural yang kompleks dan karenanya sulit untuk memberikan batasan-batasan yang definitif terhadapnya. Eliade memandang mitos sebagai usaha manusia arkhais untuk melukiskan lintasan yang supra-natural ke dalam dunia.⁶¹

Mitos menjadi suatu kebenaran yang pasti dan menetapkan suatu kebenaran absolut yang tidak bisa diganggu gugat. "Sesuatu itu demikian karena memang demikian, titik dan habis perkara." Mitos bicara hanya tentang apa yang disebutnya dengan kenyataan. Tentang apa yang pada kenyataannya terjadi. Kenyataan ini merupakan kenyataan kudus, karena hanya Yang Kuduslah yang sungguh-sungguh merupakan kenyataan sejati dan benar. Karena itu mitos sama sekali berbeda dengan dongeng karena dongeng bukanlah kenyataan.⁶²

Mircea Eliade juga tidak sepakat dengan argumen Freud yang mengatakan bahwa agama adalah neurosis obsesional universal dari manusia untuk berekonsiliasi dengan totem ayah, Tuhan semata ayah fisis yang disublimasi, dibunuh dan dikorbankan. Menurut Eliade Freud telah mereduksi esensi agama ke dalam pembunuhan primordial, padahal manusia adalah *homo religiosus* yang berada dalam totalitas fenomenon religius. Selain sebagai homo *rationale* dan homo *religiosus*, manusia juga adalah homo *symbolicum*, dimana yang kudus selalu menempati posisi sentral dalam agama.⁶³

Bagi Eliade, esensi simbolisme religious sebagai suatu cara pengamatan yang otonom membawa bermacam-macam tingkat makna religious ke dalam keseluruhan struktur. Reduksionisme dalam agama dapat berarti mencampuradukkan unsur-unsur yang mempengaruhi agama dengan esensi agama itu sendiri padahal unsure-unsur tersebut merupakan penjelasan yang penuh mengenai agama. Sebagai seorang yang anti-

⁶¹ P.S. Hary Susanto, **Mitos menurut Mircea Eliade**, hal.7

⁶² *Ibid.*, hal.72

⁶³ *Ibid.*, hal.38

reduksionisme, Eliade berpandangan bahwa mereduksi agama dapat mengabaikan unsur yang tidak dapat direduksi yakni yang kudus.

Bagi Eliade, yang kudus sungguhlah nyata, penuh kekuatan, sumber semua kehidupan dan energi. Yang kudus adalah yang 'Maha Lain' yang transenden, yang mempesonakan sekaligus menakutkan, yang dapat didekati sekaligus tak terhampiri. Faktor umum yang terdapat diantara semua manusia religious adalah kerinduan akan Ada.

Dalam bukunya *The Sacred and the Profane*, Eliade menjelaskan bagaimana manusia religious memiliki sikap tertentu terhadap kehidupan ini, terhadap dunia, manusia dan terhadap apa yang dianggapnya kudus. Disini alam bukan merupakan alam secara murni, bagi manusia religious seluruh alam sanggup untuk menyatakan dirinya sebagai sakralitas kosmis. Dan pusat memiliki nilai kosmogoni.⁶⁴

Hierophany oleh Eliade dimaknai sebagai sesuatu yang sakral yang menunjukkan dirinya pada kita sekaligus manifestasi dari realitas yang sakral. *Hierophanny* yang paling mendasar misalnya manifestasi sakral dalam objek keseharian hadir di sebuah batu, pohon. Bagi manusia religious, kehidupan ini selalu terbuka untuk memandang dunia sebagai pengalaman yang sakral. Berbeda dengan manusia orang moderen yang berkeyakinan soal manusia hanya dapat membangun dirinya secara utuh ketika ia mendesakralisasikan dirinya dari dunia yang sakral menjadi profan. Penjelmaan yang sakral saat mewujudkan dalam batu, pepohonan hampir tak dapat diterima kalangan modern ini.

Tendensi ini sepenuhnya dapat dipahami karena bagi manusia arkhais yang sakral identik dengan ada (*being*). Kekuatan sakral menunjukkan realitas dan pada saat yang sama keabadian dan efektivitas tindakan. Sakral juga erat kaitannya dengan profan. Oposisi ini sering ditunjukkan sebagai oposisi antara yang nyata dan tidak (palsu).

⁶⁴ *Ibid*, hal.44-47

Dengan demikian, kesakralan dianggap selalu memanisfestasikan dirinya sebagai sebuah realitas yang secara keseluruhannya dari realitas-realitas alami.⁶⁵

Profan merupakan wilayah urusan setiap hari yang biasa, tidak disengaja dan pada umumnya tidak penting; yang menghilang dan mudah pecah, penuh banyang-bayang; urusan manusia, yang berubah dan sering kacau (chaos). Pusat kebudayaan yang sakral ditandai dengan sebuah tiang, pilar atau objek vertikal yang menancapkan ke tanah dan menghadap kelangit untuk menyatukan tiga wilayah alam (langit, bumi, alam bawah/neraka). Gejala ini disebut *Axis Mundi* (poros/ tempat berputarnya seluruh dunia). Manusi religious berusaha hidup sedapat mungkin untuk dekat dengan pusat dunia. Dengan demikian, manusia tradisional hanya dapat hidup dalam komunikasi dengan dunia lain, transedental secara ritual.

Manusia Arkhais adalah menjadi salah satu topik di beberapa tulisan Eliade, menurutnya istilah primitif bisa menimbulkan salah pengertian, karenanya ia mengusulkan istilah yang lebih baik yakni arkhais atau *preliterate*. Istilah tersebut ingin menunjukkan masyarakat yang mempunyai ciri-ciri primitif, tradisional, pra-modern, eksotis, ahistoris dan pra-historis. Kata primitif disini tidak mengandung arti suatu pemikiran yang tidak logis, kebodohan primordial atau taraf mental yang rendah.⁶⁶

Mitos kemudian mempunyai peran yang amat penting dalam penyelidikan Eliade terhadap manusia religius arkhais karena mitos merupakan realitas kultural yang kompleks dan karena itu sulit untuk memberikan batasan-batasan yang definitif terhadapnya. Mitos adalah upaya dari manusia arkhais untuk melukiskan lintasan yang supra-natural ke dalam dunia.⁶⁷ Eliade membagi mitos menjadi lima tipe:

- Mitos-mitos kosmogoni (terjadinya alam semesta)
- Mitos asal-usul (asal muasal manusia, tumbuhan, hewan, benda, pulau, dan sebagainya)
- Mitos tentang dewa-dewi dan mahluk Ilahi

⁶⁵ <http://agama.kompasiana.com/2010/11/10/sakola-mircea-eliade-realitas-yang-sakral/>

⁶⁶ *Ibid*, hal.43

⁶⁷ *Ibid*, hal.71

- Mitos-mitos androgoni (ko-eksistensi dari hal-hal yang bertentangan, misalnya para dewa yang memiliki dua jenis kelamin sekaligus)
- Mitos-mitos akhir dunia

Menurut Eliade, di dalam sejarah agama-agama manusia, sebenarnya perempuan memiliki posisi cukup sentral dalam pemeliharaan kehidupan. Dalam agama-agama Mediteranian, bumi digambarkan sebagai perempuan yang melahirkan semua benda:

*“For the moment, let us look more attentively at this image of the Earth as Women, as the Mother. This is the Terra Mater or Tellus Mater, well known in the Mediterranean religions, who gives birth to all things.”*⁶⁸

Di berbagai suku bangsa misalnya Indian Amerika, dikenal istilah *Earth-Mother* atau ibu bumi yang memberi penghidupan bagi manusia dan semua tumbuhan: *Other Indians myth speak of a remote age in which the Earth-Mother produced human beings in the same manner as she now proceces bushes or reeds.*⁶⁹ Suku Zuni juga menganggap manusia pertama lahir dari rahim bumi di bawah tanah. Karenanya bumi adalah suci: *Zuni call these four worlds the four wombs of the earth. It was right down in the deepest womb of the earth that men lived in the beginning.*⁷⁰ Di Timor, perempuan dianggap berkorelasi langsung dengan *Lady Earth*, yang bila disakiti maka alam akan marah pada manusia.⁷¹

Perempuan dianggap bagian dari yang profan, misalnya sebagai simbol kesuburan (ibu bumi). Di Cina, perempuan dianggap dipengaruhi oleh bulan (karena siklus menstruasinya) ataupun digambarkan sebagai dewi ular (binatang yang ajaib karena dapat berubah bentuk).⁷² Dalam mitos kesuburan kosmos, beberapa wilayah seperti di Afrika Selatan percaya bahwa bumi adalah ibu mereka dan langit sebagai ayah. Langit menyuburkan bumi dengan hujan dan bumi menghasilkan gandum dan rumput.⁷³ Masih banyak lagi mitos tentang pertanian semacam ini, di Nicobar misalnya masyarakat

⁶⁸ Mircea Eliade, *Myth, Dreams & Mysteries*, hal.157

⁶⁹ Mircea Eliade, *opcit.*, hal.158

⁷⁰ *Ibid*, hal.158

⁷¹ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, hal. 132

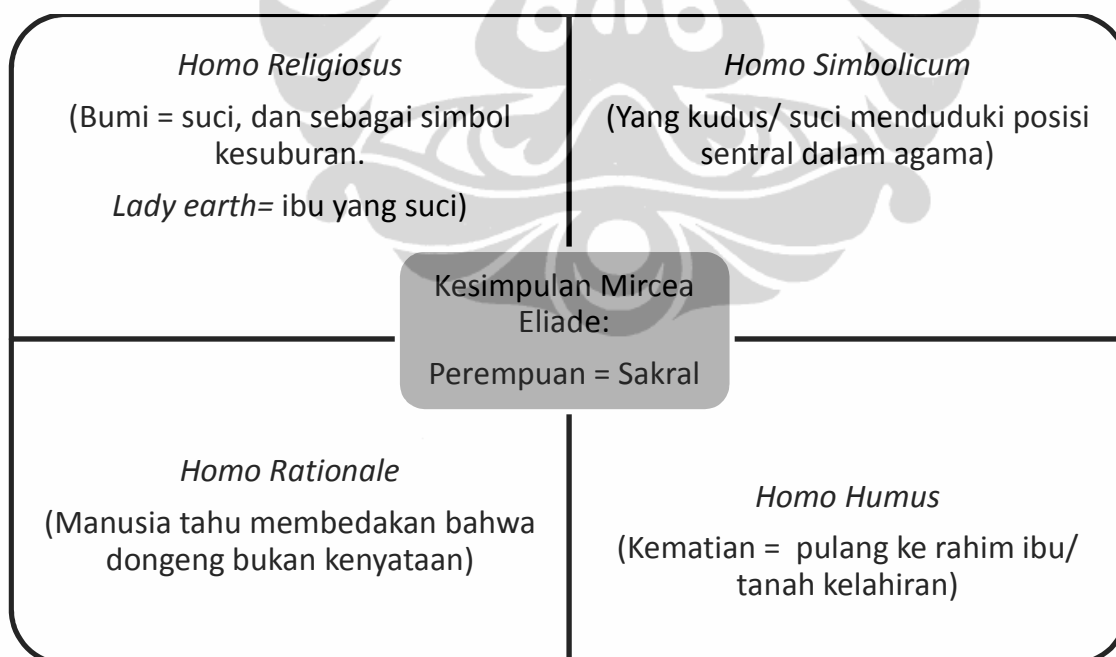
⁷² *Ibid*, hal.168

⁷³ *Ibid*, hal.241

percaya bahwa panen akan lebih melimpah jika perempuan hamil yang menebar benihnya. Di Nias, pohon kelapa yang ditanam perempuan diyakini lebih berbuah banyak ketimbang yang ditanam oleh laki-laki.

Dalam mitologi kematian, kerap juga ditemukan cara mengubur dengan memposisikan jasad seperti embrio (misalnya yang dilakukan masyarakat pulau Andaman), ini dilakukan dengan harapan agar ibu bumi mengembalikannya ke dunia (dilahirkan kembali).⁷⁴ Manusia digambarkan Eliade sebagai homo *humus* yang akrab dengan bumi kelahiran. Kematian dianggap sebagai ‘pulang ke rumah dimana ia dilahirkan oleh ibu bumi’ dan ini menjelaskan mengapa banyak orang berkeinginan untuk dikubur di tanah kelahirannya.⁷⁵ Kesimpulannya, perempuan menduduki posisi yang sakral. Berikut adalah skema pemikiran Mircea Eliade yang berkaitan dengan anggapannya mengapa perempuan penting dalam mitos:

Bagan 2.1. Konsep Pemikiran Mircea Eliade Berkaitan dengan Posisi Perempuan dalam Mitos



⁷⁴ *Ibid*, hal.251

⁷⁵ *Ibid*, hal.253

Pandangan dalam mitos menduduki yang sakral ini nanti akan ditentang oleh Julia Kristeva, sebab kenyataan di lapangan menggambarkan situasi yang berbeda. Perempuan justru kerap dikorbankan demi yang sakral itu.

2.2 Roland Barthes (1915-1980)

Roland Barthes lahir di Cherbourg, Manche pada tanggal 12 November 1915 dan meninggal pada tanggal 25 Maret 1980. Ia adalah filsuf, kritikus sastra, dan semiolog Perancis yang paling eksplisit mempraktikkan semiologi Ferdinand de Saussure, ia bahkan mengembangkan semiologi itu menjadi metode untuk menganalisa kebudayaan. Sebelum berumur setahun, ayahnya meninggal dalam sebuah pertempuran di laut utara, sejak saat itu ia diasuh oleh ibu dan kakek neneknya. Barthes menempuh studi di Sorbonne, dimana ia belajar sastra klasik, tragedi Yunani, tata bahasa dan filologi. Barthes menerima gelar dalam sastra klasik (1939), tata bahasa dan filologi (1943). Tahun 1967-1968 ia menjadi Direktur di Ecole pratique des Hautes Etudes. Tahun 1967 – 1968 mengajar di Johns Hopkins University di Baltimore, dan tahun 1976-1980 menjadi Ketua Semiologi sastra di College de France.⁷⁶ Beberapa karya Roland Barthes antara lain:

- *Writing Degree Zero* (1953)
- *Michelet* (1954)
- *Mythologies* (1957)
- *Critical Essays* (1964)
- *Elements of Semiology* (1964)
- *Criticism and Truth* (1966)
- *The Fashion System* (1967)
- *The Empire of Signs* (1970)

⁷⁶ <http://www.kirjasto.sci.fi/rbarthes.htm>

- *The Pleasure of Text* (1973)
- *A Lovers Discourse: Fragments* (1977)
- *The Responsibility of Forms* (1982)

Dalam karyanya *Mythologi*, Barthes menggunakan konsep semiologi dalam analisis mitos dan tanda-tanda dalam budaya kontemporer. Material yang dianalisa antara lain koran, film, pameran, dan sebagainya guna menunjukkan hubungan mereka dengan penyalahgunaan ideologi. Bagi Barthes, suatu teks merupakan sebentuk konstruksi belaka. Bila hendak menemukan maknanya, maka perlu dilakukan rekonstruksi dari teks itu sendiri.

Mitos sendiri menurut Roland Barthes didefinisikan sebagai penanda suatu masyarakat. Mitos bukan dipahami sebagaimana pengertian klasiknya namun lebih diletakkan pada proses penandaan itu sendiri.⁷⁷ Karenanya perspektif Barthes tentang mitos ini menjadi salah satu ciri khas semiologinya guna menggali lebih jauh penandaan untuk mencapai mitos yang bekerja dalam realitas keseharian masyarakat, seperti iklan, media, fesyen, musik dan sebagainya.⁷⁸

Meski dalam mitos dapat kita temukan pola tiga dimensi: penanda, petanda dan tanda, namun dalam mitos, penandanya kosong, sementara tandanya penuh, dan disinilah maknanya berada:

“Let me therefore restate that any semiology postulates a relation between two terms, a signifier and a signified. This relation concerns objects which belong to different categories and this is why it is not one of equality but one of equivalence. We must here be on our guard for despite common parlance which simply says that the signifier expresses the signified, we are dealing, in any semiological system not with two, but with three different terms. For what we grasp is not at all one term after the other, but the correlation which unites them; there are, therefore, the signifier, the signified and the sign, which is the associative total of the first two terms. Take a bunch of roses: I used it to signify my passion. Do we have here, then only a signifier and a signified, the roses and my passion? Not even that: to put it accurately, there are here only ‘passionified’ roses. But on the plane of analysis, we do have three terms; for

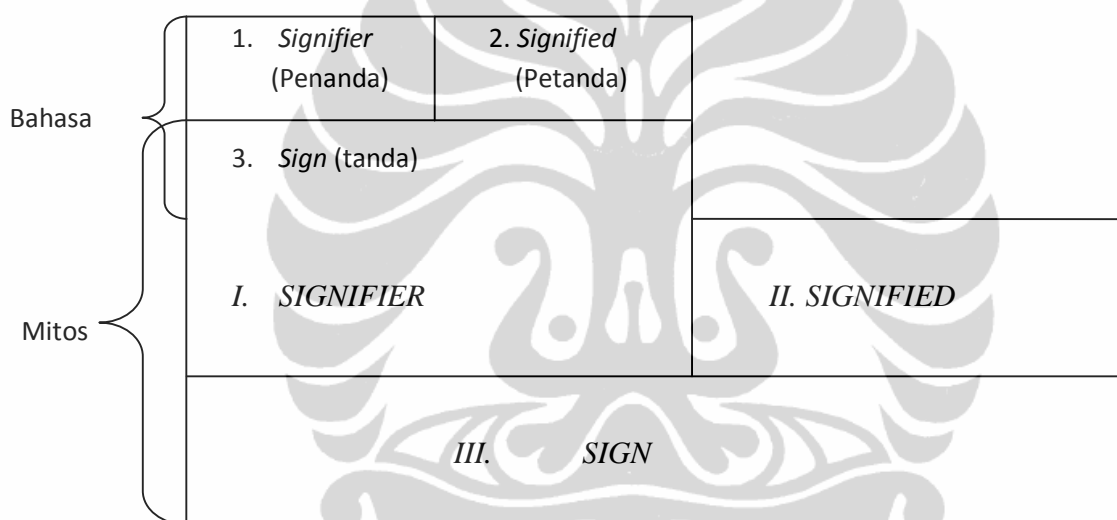
⁷⁷ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hal. 22

⁷⁸ *Ibid.*, hal. 23

these roses weighted with passion perfectly and correctly, allows themselves to be decomposed into roses and passion: the former and the latter existed before uniting and forming this third object, which is the sign. It is the true to say that on the plane of experience I cannot dissociate the roses from the mesaage they carry, as to say that on the plane of analysis I cannot confuse the roses as signifier and the rose as sign: the signifier is empty, the sign is full, it is a meaning.”⁷⁹

Maka jika kita mengacu pada sistem semiologi Saussure, ini ada pada sistem tingkat dua (*parole*). Barthes kemudian menggambarkan bagannya sebagai berikut:

Bagan 2.2. Mitos dalam Proses Penandaan Menurut Roland Barthes



Dari bagan diatas disimpulkan Barthes bahwa mitos berada dalam tataran metabahasa: tingkat kedua bahasa:

“It can be seen that in myth there are two semiological systems, one of which is staggered in relation to the other: a linguistic system, the language (or the modes of representation which are assimilated to it), which I shall call the language-object, because it is the language myth gets hold of in order to build its own syste; and myth itself, which I shall call matalanguage, because it is a second languagein which one speaks about the first.”⁸⁰

⁷⁹ Roland Barthes, *Mythologies*, hal.113

⁸⁰ *Ibid*, hal. 115

Mitos adalah sebuah pesan, bukan konsep, gagasan atau objek. Lebih khusus lagi mitos didefinisikan dengan bagaimana caranya mengutarakan pesan. Karenanya ia adalah hasil dari wicara (*parole*) bukan bahasa (*langue*). Dalam ideologi apa yang dikatakan adalah penting dan memberi penyamaran. Dalam mitos, yang penting adalah cara ia mengatakan apa yang harus dikatakannya, dan ini menyesatkan. Sebenarnya mitos bukanlah kebohongan atau pengakuan, ia adalah ‘pembelokan’.⁸¹

Dalam mitos, penanda menghadirkan dirinya dalam cara yang ambigu, dalam bentuk dan makna di saat yang sama, namun kosong di sisi lainnya. Misalnya saat kita menonton film James Bond, atau yang terjadi dalam dunia fesyen. Format dari mitos bukanlah pula simbol. Karenanya yang menjadi karakter dari mitos adalah ketidakcocokan.⁸²

Bagi Barthes, mitos tidak menyembunyikan apa-apa, maka efektivitasnya menjadi pasti: kekuatan pengungkapannya adalah distorsi yang dilakukannya. Dalam hal ini mitos adalah skandal yang dilakukan di siang hari dan membaca mitos adalah berlawanan dengan pembentuk mitos, atau seorang ahli mitos yang menguraikan sandinya. Singkatnya pesan mitos adalah bahwa ia tidak perlu ditafsirkan, diuraikan atau dihilangkan. Ia mengandaikan dengan membaca gambar sebagai suatu simbol (yang transparan) adalah melepaskan realitasnya sebagai suatu gambaran; jika ideologi mitos itu jelas, maka ia tidak berlaku sebagai mitos. Sebaliknya agar agar mitos itu manjur maka ia harus tampak sepenuhnya alami.

Bila dalam pemikiran Sigmund Freud mitos dilihat dari apa yang tersembunyi, maka bagi Barthes, tidak ada formasi latensi di dalam mitos. Mitos tidak menyembunyikan apapun dan tidak perlu menganalisa ketidaksadaran (*unconsciousness*) untuk menjelaskan mitos. Karena makna yang tersembunyi itupun sudah dikacaukan.⁸³

⁸¹ John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer*, hal.193

⁸² Roland Barthes, *opcit*, hal.116-118

⁸³ *Ibid*, hal.121-122

Meski ada upaya untuk menjelaskan status mitos, kesulitan datang saat memahami kedalamannya karena datang dari ambisi untuk melakukan studi mana mitos yang baik dari ideologi maupun sistem tanda yang perlu ditafsirkan. Bisa tidaknya suatu mitos berlaku tergantung pada mitos itu sendiri dimana ia tidak dapat dianalisis sebagai mitos.

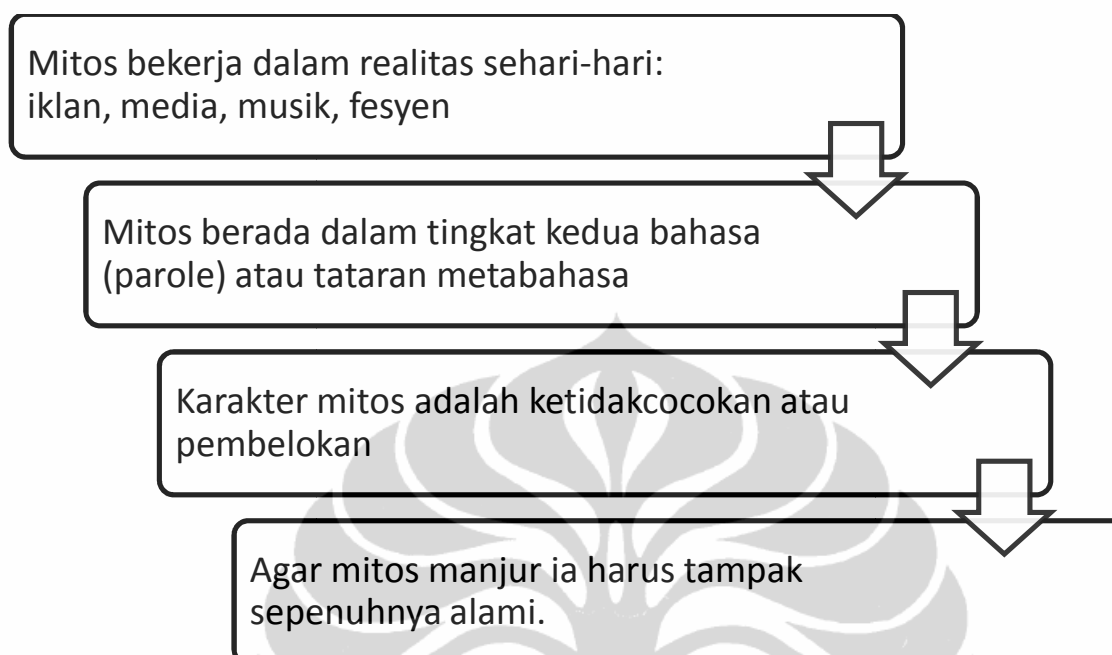
Dalam bukunya *Writing Degree Zero*, Barthes memusatkan kesadaran bahwa bahasa adalah suatu sistem yang relatif otonom, sementara naskah literatur, sebagai tanda komitmen politik ataupun ungkapan-ungkapan sosial lainnya relatif kabur dan tidak alami. Karenanya naturalisme adalah sebuah ideologi. Dan jika mitos adalah sebuah cara naturalisasi secara *par excellence* (seperti dalam *Mythologies*) maka pada akhirnya mitos menyembunyikan sesuatu yakni landasan ideologisnya.⁸⁴

Dalam mitos, bahasa telah dirampok guna mentransformasikan makna menjadi bentuk, karena bahasa yang terartikulasi dibutuhkan mitos agar dapat memberikan resistensi atas ideologinya. Sebaliknya mitos adalah bahasa yang tidak ingin dimatikan. Mitos dalam masyarakat borjuis dipahami sebagai wicara (*speech*) yang terdepolitisasi, yang berfungsi untuk mengosongkan realitas. Politik disini dipahami untuk menjelaskan keseluruhan relasi manusia dalam struktur sosial yang riil, dalam kuasanya untuk membentuk dunia.⁸⁵ Dalam skema, berikut adalah ringkasan pemikiran Roland Barthes tentang mitos:

⁸⁴ John Lechte, *opcit*, hal.194

⁸⁵ Roland Barthes, *opcit*, hal. 131 & 143

Bagan 2.3. Alur Pemikiran Roland Barthes tentang Mitos



2.3 Mitos Menurut Claude Levi-Strauss

Claude Levi-Strauss lahir pada tahun 1908. Pada awal tahun 1930-an, keinginan untuk melepaskan diri dari ortodoksi filosofis yang saat itu sedang populer di Paris (neo-Kantianisme, Bergsonisme, Fenomenologi, dan kemudian Eksistensialisme) mendorong Levi-Strauss untuk menerima jabatan profesor antropologi di Universitas Sao Paulo, Brasil. Kemudian, sejak tahun 1941 sampai tahun 1945, ia mengajar di New School for Social Research, New York dan bertemu dengan Roman Jakobson yang berpengaruh besar dalam membentuk pandangan linguistik dan strukturalisnya. Levi-Strauss sendiri pernah menceritakan bagaimana ia menjadi Antropolog sebenarnya dikarenakan upayanya untuk keluar dari filsafat: *“It so happened that I became an anthropologist, as a matter of fact not because I was interested in anthropology but because I was trying to get out of philosophy.”*⁸⁶

⁸⁶ Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning*, hal.11

Strukturalisme Levi-Strauss sebenarnya berasal dari suatu aliran linguistik yang fokusnya bukan pada makna kata, namun pola-pola yang terbentuk dari kata. Gebrakan pertama pendekatan ini ia terapkan dalam *Les Structure Elementaires de la Parente*. Ia menantang pendapat bahwa keluarga inti merupakan satuan paling mendasar dari sistem kekerabatan. Setia pada pandangan strukturalisme bahwa hubungan antar hal yang lebih penting ketimbang hal itu sendiri, Levi-Strauss berargumen bahwa struktur elementer kekerabatan bisa ditemui dalam ikatan perkawinan yang menghubungkan secara horizontal satu keluarga lainnya, bukan pada keluarga inti itu sendiri.⁸⁷

Tak lama berselang ia alihkan minatnya pada mitos. Ia telusuri mengapa mitos-mitos dari aneka kebudayaan seluruh dunia punya kemiripan satu sama lain. Mitos menurut Levi-Strauss merupakan representasi dari pikiran yang membentuknya, bukan beberapa realitas eksternal. Mitos menentang sejarah mitos itu abadi. Bahkan, berbagai versi berbeda dari suatu mitos tidak boleh dipikirkan sebagai pengeliruan dari satu versi yang autentik, melainkan menjadi suatu aspek esensial dari struktur mitos itu sendiri. Sebaliknya, versi-versi berbeda yang menjadi bagian dari suatu mitos adalah karena mitos itu tidak bisa direduksikan ke suatu isi yang seragam, karena mitos itu sebenarnya memiliki suatu struktur yang dinamis.

Mitos datang dari ketidaksimetrisan antara keyakinan dan realitas, antara yang satu dan banyak, antara kebebasan dan keniscayaan, antara identitas dan perbedaan, dan sebagainya. Menurut Levi-Strauss, bila dilihat dari kerangka bahasa, mitos adalah "bahasa yang berfungsi dalam tataran khusus yang sangat tinggi". Selain itu, jika *langue* — unsur sinkronis dari bahasa — disamakan dengan waktu yang dapat berbalik, sedangkan *parole* dengan aspek diakronis, kontingen, atau historis, maka mitos membentuk tingkatan bahasa yang ketiga. Mitos adalah sintesis (tak mungkin) antara aspek-aspek sinkronis dan diakronis dari bahasa. Ia adalah upaya tak berkesudahan untuk menyatukan hal-hal yang tidak bisa dipersatukan: "karena tujuan mitos adalah memberikan suatu model logis yang mampu mengatasi kontradiksi (suatu capaian yang

⁸⁷ Claude Levi-Strauss, **Mitos dan Makna: Membongkar Kode-kode Budaya**, hal.viii

tak mungkin jika kontradiksi ini memang nyata), akan muncul berbagai versi teoretis dengan jumlah tak berhingga dan masing-masing berbeda satu sama lain”.

Oleh sebab itu, mitos menjadi dimensi ketiga bahasa: di dalamnya berlangsung upaya kontinu untuk menyatukan kedua dimensi bahasa lainnya (*langue* dan *parole*).⁸⁸ Karena penyatuan lengkap itu tidak mungkin maka "mitos berkembang secara spiral sampai dorongan intelektual yang membangkitkannya hilang". Jadi, mitos itu tumbuh karena secara struktural kontradiksi (ketidaksimetrisan) yang menghidupkannya tidak bisa diatasi.⁸⁹

Levi-Strauss yang lebih dikenal sebagai ahli antropologi daripada ahli filsafat ini sebenarnya pemikirannya telah mampu menembus batas-batas dinding disiplin antropologi. Ia juga banyak menggunakan model linguistik, dimana sebagian ahli antropologi memusatkan perhatian pada bahasa guna mempelajari kebudayaan suatu masyarakat. Adapula pandangan kedua yang mengatakan bahwa bahasa adalah bagian atau salah satu unsur dari kebudayaan, dan yang terakhir bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan, dan ini dapat berarti dua hal: pertama bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan dalam arti diakronis, artinya bahasa mendahului kebudayaan karena melalui bahasalah manusia mengetahui budaya masyarakatnya.

Strukturalisme Levi-Strauss secara implisit menganggap teks naratif, seperti misalnya mitos, sejajar atau mirip dengan kalimat berdasarkan atas dua hal. Pertama, teks tersebut adalah suatu kesatuan yang bermakna (*meaningful whole*), yang dapat dianggap mewujudkan, mengekspresikan, keadaan pemikiran seorang pengarang, seperti halnya sebuah kalimat memperlihatkan atau mengejawantahkan pemikiran seorang pembicara. Makna teks naratif tersebut lebih dari sekadar makna yang dapat ditangkap dari kalimat-kalimat tunggal yang membentuk teks tersebut, sebab kita bisa saja memahami makna kalimat-kalimat ini, tetapi tidak dapat menangkap makna keseluruhan teks. Jadi apa

⁸⁸ Dalam pengertian Ferdinand de Saussure, pengertian *langue* adalah bahasa sebagai objek sosial yang murni, otonom dan perangkat konvensi sistematis/ kontrak kolektif yang berperan penting dan harus dipatuhi dalam berkomunikasi. Sedangkan *parole* adalah bagian dari kode bahasa yang sepenuhnya individual, ketubuhan, dan mengungkapkan pikiran pribadinya.

⁸⁹ John Lechte, *opcit*, hal.121-128

yang ditampilkan atau diekspresikan oleh sebuah teks adalah lebih dari yang diekspresikan oleh kalimat-kalimat yang membentuk teks tersebut, seperti halnya makna sebuah kalimat adalah lebih dari sekadar makna yang diekspresikan kata-kata membentuk kalimat tersebut.

Kedua, teks tersebut memberikan bahwa dia diartikulasikan dari bagian-bagian, sebagaimana halnya kalimat-kalimat diartikulasikan oleh kata-kata yang membentuk kalimat tersebut. Sebuah teks adalah kumpulan peristiwa-peristiwa atau bagian-bagian yang bersama-sama membentuk sebuah cerita serta menampilkan berbagai tokoh dalam gerak. Strukturalisme Levi-Strauss secara implisit menganut pandangan bahwa sebuah cerita (naratif), seperti halnya sebuah kalimat, maknanya merupakan hasil dari suatu proses artikulasi yang seperti itu.

Selain oleh Saussure dan Jakobson, Levi-Strauss juga dipengaruhi oleh pandangan ahli fonologi dari Rusia yakni Nikolai Troubetzkoy, dalam konsepsinya tentang fonem. Troubetzkoy berpendapat bahwa fonem adalah suatu konsep linguistik bukan konsep psikologis. Mengenai struktur Levi-Strauss mengatakan bahwa struktur adalah model yang dibuat oleh ahli antropologi untuk memahami atau menjelaskan gejala kebudayaan yang dianalisisnya, yang tidak ada kaitannya dengan fenomena empiris kebudayaan itu sendiri. Model ini merupakan relasi-relasi yang berhubungan satu sama lain atau saling mempengaruhi. Dengan kata lain struktur adalah *relations of relations*.

Sebagai serangkaian tanda-tanda dan simbol-simbol, fenomena budaya pada dasarnya juga dapat ditanggapi dengan cara seperti di atas. Dengan metode analisis struktural makna-makna yang dapat ditampilkan dari berbagai fenomena budaya dianggap akan dapat menjadi lebih utuh. Analisis antropologis atas berbagai peristiwa budaya kemudian tidak hanya akan diarahkan pada upaya mengungkapkan makna-makna referensialnya saja, tetapi juga lebih dari itu, yaitu untuk mengungkapkan tata bahasa yang ada di balik di balik proses munculnya fenomena budaya itu sendiri, atau hukum-hukum yang mengatur proses perwujudan berbagai macam fenomena semiotik dan simbolis yang bersifat tidak disadari.

Mengapa Levi-Strauss tertarik untuk menganalisis mitos? Apa hubungan kajian tersebut dengan antropologi? Dalam salah satu tulisannya Levi-Strauss mengatakan bahwa para ahli antropologi sebaiknya memberikan perhatian pada mekanisme bekerjanya *human mind* atau nalar manusia dan mencoba memahami strukturnya. Saran ini menunjukkan bahwa pada dasarnya Levi-Strauss tertarik pada sifat nir sadar dan fenomena sosial sosial ‘*the unconscious nature of collective phenomena.*’ Levi-Strauss ingin mengetahui prinsip-prinsip atau dasar-dasar universal nalar manusia. Prinsip-prinsip ini (jika memang ada) tentunya akan tecermin dan bekerja dalam cara manusia menalar, dalam cara-cara orang ‘modern’ maupun orang-orang ‘primitif’ menalar.

Menurut Levi-Strauss, gejala sosial tidak cukup kuat untuk dijadikan dasar bagi upaya memperlihatkan adanya kekangan struktural di balik fenomena budaya. Perlu dicari fenomena budaya lain yang lebih sesuai, dan itu adalah mitos. Mengapa mitos, karena pengertian mitos dalam strukturalisme Levi-Strauss tidak sama dengan pengertian mitos yang biasa digunakan dalam kajian mitologi. Seperti pandangan para ahli antropologi pada umumnya, mitos dalam pandangan Levi-Strauss tidak harus dipertentangkan dengan sejarah atau kenyataan, karena perbedaan makna dari dua konsep ini terasa makin sulit dipertahankan dewasa ini. Apa yang dianggap oleh suatu masyarakat atau kelompok sebagai sejarah atau kisah tentang hal yang benar-benar terjadi, ternyata hanya dianggap dongeng yang tidak harus diyakini kebenarannya oleh masyarakat lain.

Problemnya adalah kapan mitos berakhir dan sejarah dimulai? Kenyataannya dalam sejarah yang tanpa arsip, maka yang ada hanyalah tradisi verbal yang dapat di klaim sebagai sejarah:

*“The problem is: where does mythology end and where does history start? In the case, entirely new to us, of a history without archives, there being of course no written documents, there is only a verbal tradition which is claimed to be a history at the same time.”*⁹⁰

Di sisi lain mitologi adalah hal yang statik, karena kita menemukan elemen mistis yang dikombinasikan terus, namun mereka ada pada sistem tertutup, kontradiktif dengan

⁹⁰ Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning*, hal.38

sejarah, yang tentu saja dalam sistem yang terbuka: *“Mythology is static, we find the same mythical elements combined over and over again, but they are in a closed system, let us say, in contradiction with history, which is, of course, an open system.”*⁹¹

Sejarah yang merupakan sistem terbuka, ternyata juga menjadi tempat yang nyaman bagi mitos untuk mengembangkan sel-sel yang mistis, menggunakan materi yang sama, hubungan patrimony, klan dan lini, akhirnya sukses juga untuk membangun akun mereka masing-masing:

*“The open character of history is secured by the innumerable ways according to which mythical cells, or explanatory cells which were originally mythical, can be arranged and rearranged. It shows us that by using the same material, because it is a kind of common inheritance or common patrimony of all groups, of all clans, or of all lineages, one can nevertheless succeed in building up an original account for each of them.”*⁹²

Mitos juga bukan merupakan kisah-kisah yang suci atau wingit, karena definisi ‘suci’ kini sudah problematik. Apa yang dipandang suci oleh suatu kelompok, ternyata dipandang biasa-biasa saja oleh kelompok lain. Oleh karena itu, mitos dalam konteks strukturalisme Levi-Strauss tidak lain adalah dongeng. Dongeng sendiri merupakan sebuah kisah atau cerita yang lahir dari imajinasi manusia, dari khayalan manusia, walaupun unsur-unsur khayalan tersebut berasal dari apa yang ada dalam kehidupan manusia sehari-hari.

Dalam dongeng inilah khayalan manusia memperoleh kebebasannya yang mutlak, karena disitu tidak ada larangan bagi manusia untuk menciptakan dongeng apa saja. Disitu bisa ditemukan hal-hal yang tidak masuk akal, yang tidak mungkin kita temui dalam kehidupan sehari-hari. Kita biasa mendengar dongeng seekor kancil yang berhasil menipu harimau, menipu pak tani yang miskin, atau dongeng tentang bidadari yang turun dari langit, mandi di telaga, dan selendangnya dicuri seorang perjaka; juga dongeng anak durhaka yang menjadi batu, dan sebagainya, yang semua itu tidak pernah kita temukan dalam kenyataan.

⁹¹ *Ibid*, hal.40

⁹² Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning*, hal. 40-41

Namun satu hal yang menarik bagi Levi-Strauss adalah kenyataan bahwa kalau toh khayalan atau nalar manusia tersebut mendapatkan tempat ekspresinya yang paling bebas dalam dongeng, mengapa kadang-kadang atau seringkali ditemukan dongeng-dongeng yang mirip atau agak mirip satu dengan yang lain, baik pada beberapa unsurnya, pada beberapa bagiannya atau pada beberapa episodanya? Levi-Strauss tidak yakin bahwa persamaan-persamaan atau kemiripan-kemiripan ini hanya karena kebetulan, mengapa kebetulan-kebetulan ini muncul berulang kali? Dan memperlihatkan kecenderungan atau pola-pola tertentu?

Kemiripan-kemiripan tersebut menurut Levi-Strauss tidak dapat dijelaskan dengan menggunakan teori difusi kebudayaan, karena teori ini juga tidak selalu mampu menjelaskan berbagai macam kesamaan antar gejala-gejala kebudayaan pada tataran yang lebih kongkrit, seperti misalnya kesamaan-kesamaan pada berbagai benda budaya.⁹³

Menurut Levi-Strauss, seperti halnya mimpi menurut pandangan Freud, mitos pada dasarnya adalah ekspresi atau perwujudan dari *unconscious wishes*, keinginan-keinginan bawah sadar, yang sedikit banyak tidak konsisten, tidak sesuai, tidak klop dengan kenyataan sehari-hari. Dengan dasar beberapa pandangan di atas jika analisis yang dikerjakan nantinya dapat menemukan adanya struktur-struktur tertentu dalam mitos, maka hal itu setidaknya menunjukkan bahwa keinginan-keinginan yang tidak disadari dan selama ini diduga diekspresikan tanpa kekangan, ternyata sebenarnya merupakan ekspresi-ekspresi yang muncul lewat jalur-jalur struktural tertentu, atau lewat kekangan-kekangan, batasan-batasan tertentu. Berbeda dengan ahli-ahli antropologi yang menganalisis mitos dari perspektif fungsional struktural, seperti misalnya B.Malinowski atau AR Radcliffe-Brown, Levi-Strauss menganalisis ratusan mitos yang tersebar di berbagai tempat, terutama di benua Amerika, dengan menggunakan model-model dari linguistik.⁹⁴

⁹³ Heddy Sri Ahimsa-Putra, **Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra**, hal.78

⁹⁴ *Ibid*, hal 79

Persamaan seperti apa yang dilihat oleh Levi-Strauss dalam bahasa dan mitos? Pertama, bahasa adalah sebuah media, alat, atau sarana untuk komunikasi, untuk menyampaikan pesan-pesan dari satu individu ke individu yang lain, dari kelompok yang satu ke kelompok yang lain. Demikian pula halnya dengan mitos. Mitos disampaikan melalui bahasa dan mengandung pesan-pesan. Pesan-pesan dalam sebuah mitos diketahui lewat proses penceritaannya, seperti halnya pesan-pesan yang disampaikan lewat bahasa diketahui dari pengucapannya. Atas dasar pandangan inilah sebenarnya hingga kini orang masih selalu berusaha mencari dan menggali pesan-pesan yang dianggap ada di balik berbagai mitos di dunia.

Kedua, mengikuti pandangan Saussure tentang bahasa — yang memiliki aspek *langue* dan *parole*-, Levi-Strauss juga melihat mitos sebagai fenomena yang memiliki dua aspek tersebut. Sebagaimana telah diuraikan di depan, *parole* adalah bahasa sebagaimana dia diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari sebagai sarana untuk berkomunikasi. Di mata Levi-Strauss *parole* adalah aspek statistikal dari bahasa, yang muncul dari adanya penggunaan bahasa secara kongkrit, sedang aspek *langue* dari sebuah bahasa adalah aspek strukturalnya. Bahasa dalam pengertian kedua ini merupakan struktur-struktur yang membentuk suatu sistem atau merupakan suatu sistem struktur, yang relatif tetap, yang tidak terpengaruh oleh individu-individu yang menggunakannya. Struktur inilah yang membedakan suatu bahasa dengan bahasa yang lain. Bahasa sebagai suatu *langue* berada dalam waktu yang bisa berbalik (*reversible time*), karena dia terlepas dari perangkap waktu yang diakronis, tetapi bahasa sebagai *parole* tidak dapat terlepas dari perangkap waktu ini, sehingga *parole* dianggap oleh Levi-Strauss berada dalam waktu yang tidak dapat berbalik (*non-reversible time*).⁹⁵

Mitos, kata Levi-Strauss, juga berada dalam dua waktu sekaligus, yaitu waktu yang bisa berbalik, dan waktu yang tidak bisa berbalik. Ini terlihat misalnya dari fakta bahwa mitos selalu menunjuk ke peristiwa-peristiwa yang terjadi di masa lampau. Kata-kata "Konon dahulu kala...", "Alkisah di zaman dahulu...", "Tersebutlah di zaman dahulu...", dan sebagainya, adalah kata-kata yang lazim kita temukan dalam pembukaan sebuah

⁹⁵ *Ibid*, hal.80-81

mitos. Di lain pihak, pola-pola khas dari mitos merupakan ciri yang membuat mitos dapat tetap relevan dan operasional dalam konteks yang-ada sekarang. Pola-pola tertentu yang diungkapkan mitos, yang dideskripsikan oleh mitos, bersifat *timeless*, tidak terikat pada waktu, atau berada pada *reversible time*. Pola-pola ini menjelaskan apa yang terjadi di masa lalu, namun sekaligus juga dapat menjelaskan apa yang tengah terjadi sekarang, dan apa yang akan terjadi di masa mendatang. Pola-pola tersebut dapat "explains the present and the past, as well as the future" (Levi-Strauss 1963:209)- Sifat mitos yang historis dan ahistoris inilah yang membuat mitos merupakan fenomena yang berbeda dengan bahasa, walaupun masih tetap "mengandung sifat-sifat kebahasaannya.

Jadi mitos bisa sama dengan bahasa, tetapi juga berbeda dengannya. Bila bahasa memiliki sisi sinkronis dan diakronis yang terpisah, dan memang harus dipisahkan dalam analisis, maka mitos memiliki sisi sinkronis, diakronis, dan *sindiakronis* (sinkronis dan diakronis sekaligus, tidak terpisah, tetapi menyatu). Di sini mitos dikatakan oleh Levi-Strauss memiliki struktur ganda (*double structure*), yaitu historis dan ahistoris sekaligus. Struktur ganda inilah yang membuat mitos sama namun sekaligus juga berbeda dengan bahasa. *'It is that double structure, altogether ahistorical which explains how myth, while pertaining to realm of parole and calling for an explanation as such, as well as to that of langue in which it is expressed, can also be an absolute entity on a third level which, though it remains linguistic by nature, is nevertheless distinct from the other two.'*⁹⁶

Selain itu, Levi-Strauss juga melihat adanya persamaan antara mitos dan bahasa pada sisi yang lain lagi. Dalam mitos kita menemukan sebuah kontradiksi yang menarik. Banyak peristiwa dalam mitos yang tidak mungkin dan tidak akan kita percayai terjadinya dalam kenyataan sehari-hari. Segala sesuatu memang mungkin terjadi dalam mitos. Mulai dari yang masuk akal, setengah masuk akal, sampai hal-hal yang tidak masuk akal sama sekali, semuanya bisa kita dapati dalam mitos. Oleh karena itu seringkali kita merasa bahwa tampaknya tidak ada logika sama sekali dalam mitos-mitos tersebut. Ciri apapun dapat muncul pada diri tokoh-tokoh mitis (*mythical figures*) di situ

⁹⁶ *Ibid*, hal.82

dan relasi apapun bisa terjadi di antara mereka. Dalam mitos tidak ada yang tidak mungkin.

Meskipun begitu, jika kita telah membaca banyak sekali mitos dari berbagai macam suku bangsa di dunia, kita akan menemukan sesuatu yang menarik, yakni adanya kemiripan-kemiripan antara satu mitos tertentu dengan mitos yang lain. Kemiripan ini bisa terdapat pada ciri-ciri dari tokoh-tokohnya, pengalaman tokoh-tokoh tersebut, atau pada hubungan antar mereka. Padahal, mitos-mitos itu sendiri berasal dari suku-suku bangsa yang terpisah sangat jauh tempat tinggalnya klan sangat berbeda kebudayaannya. Menghadapi situasi semacam ini -dan saya kira inilah situasi yang dihadapi oleh Levi-Strauss setelah dia membaca banyak sekali etnografi dan mitos dari suku-suku bangsa di dunia tentu akan muncul sebuah pertanyaan: bagaimana kita dapat memahami clan menjelaskan persamaan-persamaan serta perbedaan-perbedaan yang ada antara mitos satu dengan yang lain, yang berasal dari masyarakat-masyarakat yang sangat berbeda kebudayaannya dan tidak pernah mengalami kontak sama sekali satu dengan yang lain?

Pertanyaan seperti ini tampaknya telah mengingatkan Levi-Strauss pada gejala bahasa, dan di sini Levi-Strauss kembali melihat persamaan antara mitos dan bahasa. Dalam hal ini Jakobson telah banyak memberi Levi-Strauss inspirasi. Pengaruh pandangan Jakobson bahwa fonem adalah tanda tanpa isi, tanpa makna, tercermin dalam analisis Levi-Strauss tentang mitos. Untuk membenarkan langkah yang ditempuhnya, yakni menerapkan analisis struktural dalam mempelajari mitos-mitos, Levi-Strauss mencoba meyakinkan publiknya dengan memperlihatkan kesamaan identitas yang penting antara bahasa dan mitos. Dari penelitian yang telah dilakukan oleh ahli-ahli linguistik—terutama ahli fonologi- diketahui bahwa fonem-fonem yang ada dalam bahasa-bahasa di dunia terbatas jumlahnya, dan terdapat "hukum-hukum tertentu" yang mengatur kombinasi antar berbagai fonem tersebut. Keberadaan hukum-hukum ini tentu merupakan suatu hal yang tidak disadari atau tidak diketahui oleh para pemakai bahasa, kecuali para ahli fonologi.

Dalam analisis struktural atas fonem, suatu fonem dipandang sebagai suatu kumpulan dari *distinctive features* (ciri-ciri pembeda). Ciri pembeda ini hanya dapat diketahui jika

dia ditempatkan dalam sebuah konteks atau suatu jaringan relasi dengan fonem-fonem yang lain dari suatu bahasa. Ciri pembeda yang ada pada fonem /th/ misalnya, tidak akan 'bermakna' atau mempunyai 'nilai' bilamana fonem tersebut berada dalam konteks sistem bahasa Bali, karena dalam bahasa ini tidak dikenal fonem /t/, sehingga /t/ atau /th/ bisa dianggap sama. Lain halnya kalau fonem tersebut ditempatkan dalam sistem bahasa Jawa, di mana /th/ dan /t/ merupakan fonem-fonem yang berbeda. Di sini ciri pembeda yang ada pada fonem /th/ menjadi bernilai karena menjadi unsur pembeda makna yang operasional. Jadi suatu fonem pada dasarnya -sebagaimana ditunjukkan oleh Jakobson- terdiri dari sekumpulan ciri pembeda yang hanya mempunyai nilai bilamana berada dalam sebuah konteks.

Jika mitos adalah gejala seperti bahasa juga, maka untuk dapat menjelaskan berbagai persamaan yang ada di antara mitos-mitos dari berbagai tempat di dunia kita perlu melakukan kajian pada tingkatan yang lain lagi, sebagaimana halnya para ahli bahasa memindahkan tingkat atau tataran analisis mereka ketika berusaha menjelaskan kesamaan-kesamaan antar fonem-fonem dari berbagai bahasa di dunia. Para ahli bahasa struktural menyadari bahwa 'makna' tidak terletak pada fonem melainkan pada kombinasi dari fonem-fonem tersebut. Pada tingkatan semacam ini pulalah analisis mitos harus berada. Ini berarti bahwa kita tidak lagi mencari makna mitos pada tokoh-tokoh tertentu ataupun perbuatan-perbuatan yang mereka lakukan, sebagaimana biasa dilakukan dalam studi tentang mitos di Indonesia hingga kini, tetapi mencari makna tersebut pada, kombinasi dari berbagai tokoh dan perbuatan mereka, serta posisi mereka masing-masing dalam kombinasi tersebut.

Dengan mengemukakan persamaan dan perbedaan antara mitos dengan bahasa tersebut, Levi-Strauss merasa bahwa dia telah membangun landasan yang cukup kuat untuk menganalisis mitos lewat kacamata struktural. Selanjutnya dia merumuskan implikasi-implikasi dari premis-premis di atas terhadap metode analisis yang dipilihnya. Ada dua implikasi penting yang dikemukakan olehnya. Pertama, mitos -seperti halnya bahasa- terbentuk dari *constituent units*. Unit-unit ini adalah seperti unit-unit dalam bahasa ketika dianalisis pada tingkat-tingkat yang berbeda, seperti fonem, morfem, dan semem.

Kedua, walaupun unit-unit dalam mitos sama seperti unit-unit tersebut, tetapi mereka juga berbeda, sebagaimana halnya unit-unit tersebut berbeda satu dengan yang lain. Fonem berbeda dengan morfem, morfem berbeda dengan semem dan seterusnya. Unit atau satuan-satuan dalam mitos berada pada tataran yang lebih kompleks, dan karena itu disebut oleh Levi-Strauss sebagai '*gross constituent units atau mythemes*' (selanjutnya disebut penulis sebagai miteme). Miteme-miteme perlu dipahami dahulu sebelum kita berusaha mengetahui makna sebuah mitos secara keseluruhan, karena miteme adalah unit yang terkecil dari cerita. Disini kita menemukan kedudukan miteme yang berada pada posisi sebagai simbol dan tanda.

Bagaimana dengan simbol menurut Levy-Strauss? Simbol adalah segala sesuatu yang bermakna, dalam arti dia mempunyai makna referential. Suatu simbol mengacu pada sesuatu yang lain, sedang tanda tidak mengacu pada apa-apa. Sebuah tanda pada dasarnya 'tidak bermakna' tetapi dia mempunyai 'nilai'. Nilai ini lahir jika tanda berada dalam konteks. Tanpa konteks, tanda adalah *nothing*, bukan apa-apa. Lain halnya dengan simbol, yang masih bisa bermakna walaupun konteksnya tidak ada, walaupun kita tidak tahu makna mana yang diacu dalam suatu saat tertentu. Oleh karena itu, makna suatu simbol pada suatu waktu dan ruang tertentu, selalu tergantung pada konteksnya juga.

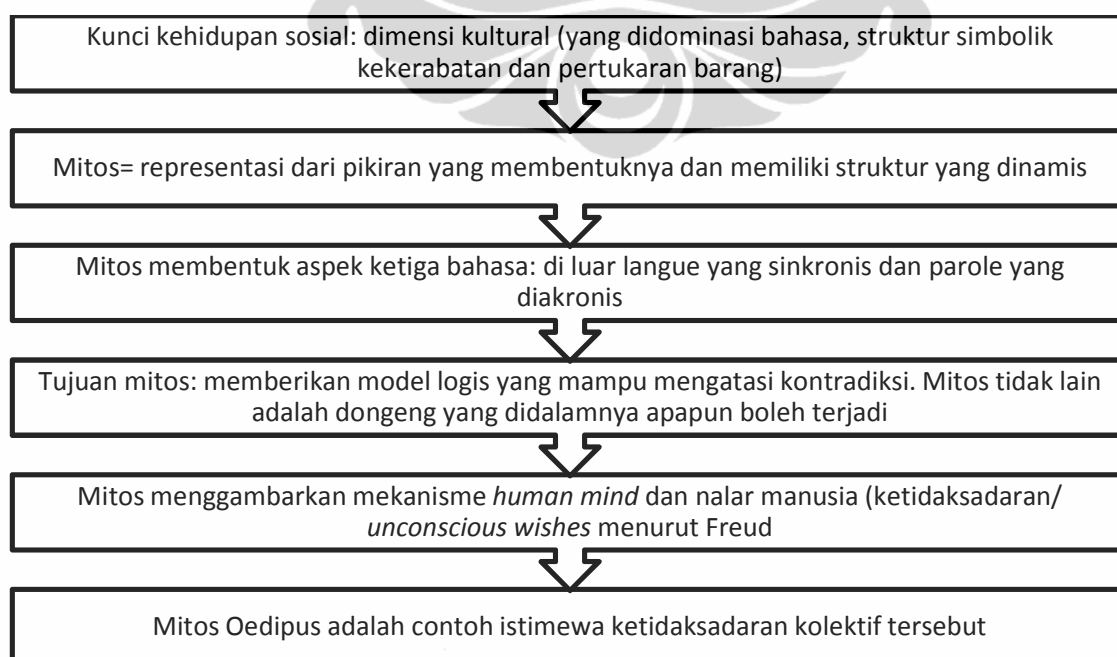
Unit-unit terkecil mitos atau miteme adalah kalimat-kalimat atau kata-kata yang menunjukkan relasi tertentu atau mempunyai makna tertentu. Ini berbeda dengan fonem yang memang betul-betul merupakan tanda yang tak bermakna, namun bernilai. Oleh karena itulah, sebuah miteme dapat dikatakan sebagai sebuah simbol, karena dia memiliki makna *referential* (acuan), tetapi di lain pihak miteme juga dapat ditanggapi sebagai sebuah tanda, yang mempunyai 'nilai' (*value*) dalam konteks tertentu. Jadi, miteme dapat dianggap sebagai simbol dan tanda sekaligus. Ketika kita menganalisis mitos secara struktural, kita perlu memperhatikan miteme-miteme yang ada di dalamnya dan memperlakukannya sebagai simbol dan tanda sekaligus.⁹⁷

⁹⁷ *Ibid*, hal.86-87

Menganalisis mitos secara struktural sebenarnya bukan merupakan langkah yang baru sama sekali dalam kajian tentang *folklore* khususnya mitologi, dan Levi-Strauss memang tidak pernah merasa bahwa dia adalah seorang pelopor di situ, Beberapa ilmuwan pendahulunya, seperti misalnya Vladimujr Propp, telah melakukannya. Orang-orang seperti Hocart dan Raglan di Inggris juga telah merintis jalan tersebut sebelumnya (Leach, 1974:62). Bahkan di Perancis, kolega senior Levi-Strauss sendiri, George Dumezil, telah mengembangkan pendekatan dan cara analisis yang sama.

Sebagaimana dikatakan oleh Levi-Strauss, hanya ada tiga orang yang dianggapnya sebagai tokoh strukturalisme tulus di Prancis, yakni Benveniste, Dumezil dan dirinya sendiri (Henaff, 1998). Namun, dari tiga orang ini Levi-Strausslah rupanya yang paling tekun dalam menerapkan serta mengembangkan cara analisis struktural. Penerapan analisis strukturalnya terhadap fenomena kekerabatan dan perkawinan, mitos, totemisme, dan topeng merupakan bukti yang sulit dibantah bahwa Levi-Strauss adalah tokoh strukturalisme yang paling maju, paling konsisten, serta paling yakin dengan paradigma strukturalnya. Berikut adalah konsep pemikiran Levi-Strauss tentang mitos dalam sebuah skema:

Bagan 2.4 Alur Pemikiran Claude Levi-Strauss tentang Mitos



Levi-Strauss mengawali penjelajahan strukturalnya atas mitos-mitos dengan menganalisis kisah tentang Oedipus. Seorang anak laki-laki yang jatuh cinta pada ibunya sendiri. Kisah Oedipus yang dianalisis oleh Levi-Strauss berawal dari kisah tentang Kadmos dan Eropa.

Kisah Kadmos dan Eropa. Suatu kali dewa Zeus terpikat pada seorang gadis bumi bernama Eropa. Zeus kemudian menjelma menjadi seekor banteng liar yang jinak, dan berusaha memikat Eropa. Eropa akhirnya tergoda dan berhasil dilarikan oleh Zeus. Kadmos, saudara laki-laki Eropa pergi mencari Eropa bersama ibunya, Telephassa. Ibunya kemudian meninggal dan dimakamkan oleh Kadmos. Kadmos disuruh mengikuti seekor lembu tertentu, dan dia harus membangun kota Thebes di tempat lembu ini nantinya berhenti. Sebelum itu, lembu tersebut harus dikorbankan terlebih dulu untuk dewi Athena.

Ketika Kadmos mencari air untuk mempersembahkan korban, Kadmos tiba di sebuah kolam suci yang dijaga oleh seekor naga. Naga ini adalah anak laki-laki Ares, dewa perang. Kadmos bertempur dengan naga tersebut dan berhasil membunuhnya. Kemudian Kadmos menebar gigi-gigi naga tersebut, dan muncullah orang-orang Spartoi dari bumi, tanpa ibu. Orang-orang Spartoi ini saling bunuh. Mereka yang masih hidup kemudian membantu Kadmos mendirikan kota Thebes. Kadmos kemudian berdamai dengan Ares, dan mengawini anak perempuannya, Harmonia. Dewa-dewa memberi Harmonia kalung sakti sebagai hadiah. Kalung ini kemudian membawa malapetaka pada setiap pemiliknya. Akhirnya Kadmos dan Harmonia berubah menjadi naga.

Kisah Laios, Chrysippos dan Jokaste. Dalam masa pemerintahan Lykos, Amphion dan Zethos, Laios dibuang dengan ditemani oleh Pelops. Laios jatuh cinta kepada anak laki-laki Pelops, bernama Chrysippos, yang diajurinya mengendarai kereta. Setelah kembali menduduki taklita di Thebes, Laios mengawini Jokaste, tetapi menghindari berhubungan seks dengannya, karena menurut ramalan anak laki-laknya akan membunuhnya. Namun, hubungan seksual dengan Jokaste (yang membuahkan Oedipus)

akhirnya terjadi juga, ketika Laios bernafsu pada Jokaste setelah dia mabuk dalam suatu pesta keagamaan.

Kisah Oedipus. Raja Laios dan permaisurinya Jokaste memerintah Thebes. Oedipus, anak laki-laki mereka dibuang di sebuah gunung dengan cara menancapkan tumitnya, dan Oedipus dikira sudah mati. Oedipus yang sebenarnya masih hidup diambil anak oleh seorang petani. Dia kemudian bertemu dengan bapaknya -sang raja- di simpang jalan. Mereka berselisih dan Oedipus akhirnya membunuh bapaknya, tanpa diketahuinya. Saudara laki-laki sang ratu, si Kreon, kemudian menggantikan Laios sebagai regent. Kota Thebes dikuasai oleh mahluk ajaib, monster, seekor Sphinx betina. Sang Ratu kemudian mengadakan sayembara. Dia bersedia menikah dengan siapa saja yang dapat mengalahkan sang Sphinx dengan cara menjawab teka-tekinya. Oedipus berhasil menjawab teka-teki Sphinx. Sphinx ini kemudian bunuh diri.

Oedipus, anak laki-laki sang raja, kemudian mengambil seluruh peran ayahnya yang telah meninggal. Oedipus mengawini Jokaste, ibunya. Ketika mengetahui bahwa Oedipus adalah anaknya, Jokaste kemudian bunuh diri, sedang Oedipus si anak dan sekaligus juga suaminya kemudian membutakan dirinya sendiri, dan Oedipus akhirnya menjadi seorang peramal (mendapat kemampuan supernatural untuk melakukan itu).

Kisah Antigone, Eteokles dan Polyneikes. Oedipus mempunyai dua orang anak laki-laki, Eteokles dan Polyneikes, yang juga merupakan saudara laki-lakinya (*half brothers*), karena dua anak ini adalah hasil perkawinannya dengan Jokaste. Setelah Oedipus membutakan dirinya sendiri, dan menyepi, Eteokles dan Polyneikes diinginkan menduduki takhta secara bergantian. Eteokles menjadi raja terlebih dahulu, namun akhirnya dia menolak untuk turun. Polyneikes kemudian dibuang dan memimpin angkatan bersenjata dari Argos untuk melawan Thebes, namun usaha ini akhirnya gagal. Eteokles dan Polyneikes kemudian saling membunuh. Antigone, yang tidak bersedia menaati perintah Kreon untuk tidak mengubur Polykeines, menyelenggarakan upacara penguburan untuk Polyneikes. Sebagai hukumannya Antigone dikurung hidup-hidup di sebuah makam. Di situ dia akhirnya bunuh diri. Di kemudian hari anak-anak

para tokoh yang telah meninggal tersebut melakukan ekspedisi melawan Thebes dan menang.

Dalam menganalisis kisah Oedipus di atas Levi-Strauss beranggapan bahwa setiap mitos dapat dipenggal menjadi segmen-segmen atau peristiwa-peristiwa, dan setiap orang yang mengetahui mitos tersebut sependapat mengenai segmen atau peristiwa-peristiwa ini. Setiap segmen harus memperlihatkan relasi-relasi antar individu yang merupakan tokoh-tokoh dalam peristiwa tersebut, atau menunjuk pada status-status dari individu-individu di situ. Segmen inilah yang disebut *mytheme* (*miteme*). Jadi, sewaktu menganalisis perhatian harus diarahkan pada *miteme*, pada relasi-relasi dan status-status tersebut. Sementara itu, tokoh-tokohnya bisa saja mengalami pergantian. Dari beberapa episode dalam kisah Oedipus di atas Levi-Strauss menemukan sejumlah *miteme*.

Miteme-miteme itu antara lain adalah: (1) Kadmos mencari Eropa, saudara perempuannya, yang dilarikan oleh Zeus; (2) Kadmos membunuh naga; (3) Orang-orang Spartoi yang muncul dari bumi, (sebagai hasil Kadmos menabur gigi-gigi naga) dan saling membunuh; (4) Oedipus membunuh ayahnya, Laios; (5) Oedipus membunuh Sphinx (sebenarnya Sphinx bunuh diri, karena Oedipus berhasil menjawab teka-tekinya); (6) Oedipus mengawini Jokaste, ibunya sendiri; (7) Eteokles membunuh Polyneikes, saudara laki-lakinya; (8) Antigone mengubur Polyneikes, saudara laki-lakinya, meskipun dilarang.

Selain itu, Levi-Strauss secara khusus juga memperhatikan tiga tokoh dengan nama-nama yang khas, yaitu: (9) Labdakos, ayah Laios. Labdakos berarti 'lumpuh'; (10) Laios, ayah Oedipus. Laios artinya 'pincang'; dan (11) Oedipus. Oedipus berarti 'kaki bengkok'. Levi-Strauss mengakui bahwa peristiwa-peristiwa dan nama-nama ini dipilihnya secara arbitrar. Meskipun demikian, dia yakin bahwa kalau saja berbagai peristiwa lain yang ada dalam kisah Oedipus dimasukkan, hasilnya juga tidak akan jauh berbeda.

Kalau kita ambil tokoh Oedipus misalnya, tugas Oedipus adalah membunuh Sphinx, dan ini dilakukan dengan cara menjawab teka-teki yang dikemukakan oleh Sphinx. Jawab atas teka-teki tersebut adalah "anak yang tumbuh menjadi orang dewasa, dan akhirnya menjadi orang tua". Sphinx kemudian bunuh diri, dan Oedipus (si anak yang tumbuh menjadi orang dewasa), kemudian (tanpa setahunya sendiri) mengawini Jokaste, ibunya. Ketika Oedipus mengetahui jawab atas teka-teki tersebut, bahwa Jokaste adalah ibunya, Jokaste bunuh diri dan Oedipus mencukil matanya sendiri dan menjadi orang tua (tidak bisa melihat, dan harus berjalan dengan menggunakan tongkat seperti orang tua). Di sini nasib Jokaste mirip dengan nasib Sphinx, sedang nasib Oedipus mirip jawabannya atas teka-teki yang diajukan oleh Sphinx. Demikian juga kalau kita ikuti kisah si Antigone. Setelah dia mengubur saudara laki-lakinya, walaupun telah dilarang oleh Kreon (paman dari pihak ibu), dia sendiri kemudian dikubur hidup-hidup oleh Kreon, dan dia bunuh diri. Tindakannya ini diikuti oleh saudara sepupunya, Haimon dan ibu Haimon, Eurydike.

Kisah-kisah seperti itu akan muncul kembali berkali-kali, jika kita telusuri terus mitos-mitos Miteme-miteme yang telah ditemukan dalam kisah Oedipus di atas kemudian disusun oleh Levi-Strauss secara sintagmatis dan paradigmatis, seperti terlihat pada label di halaman berikut. Strategi ini dengan jelas memperlihatkan pengaruh pandangan Saussure tentang relasi sintagmatis dan paradigmatis dalam bahasa, tentang makna tanda yang ditentukan oleh relasinya dengan tanda-tanda yang lain, serta pengaruh pandangan linguistik struktural bahwa inti dari fenomena pada dasarnya adalah relasi-relasi, sehingga relasi-relasi inilah yang harus mendapat perhatian utama dalam analisis. Tabel tersebut juga mengingatkan kita pada partitur musik orkestra yang lalu menjadi tugas kita untuk menaruhnya dalam satu tatanan: *"The myth will treated as an orchestra score would be if it were unwittingly considered as unlinear series; our task is to re-establish the correct rearrangement."*⁹⁸

Dalam metode yang diterapkan pada kisah Oedipus, Levi-Strauss beranggapan bahwa kolom-kolom vertikal sebenarnya termasuk beberapa relasi yang dimiliki bundelan yang

⁹⁸ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal.213

sama, dan baik ke kanan maupun ke kiri, atau atas ke bawah dapat diperlakukan sebagai satu unit:

“We thus find ourselves confronted with for vertical coloumn, each of includes several relations belonging to the same bundle. Were we to tell the myth, we should disregard the columns and read the rows from left to right and from top to bottom. But one half of the diachronic dimension (top to bottom) and read from left to right, column after column, each one being considered as a unit.”⁹⁹

Berikut tafsir Levi-Strauss atas susunan miteme-miteme dalam kolom-kolom:

Kolom I menunjukkan suatu *overating of blood relations* yang digambarkan dengan hubungan inses. Problem dari larangan inses sendiri menurut Levi-Strauss adalah tentang semua hal yang ambigu dari kesucian larangan itu sendiri. Aturan yang dimaksud sifatnya adalah pranata/ norma sosial, sementara kehidupan seksualitas itu sendiri sebenarnya ada di luar hal-hal tersebut, yang menjadi ekspresi tertinggi dari alam hewan. Larangan inses selanjutnya adalah ambang batas antara yang natural dan yang cultural:

“The problem of prohibiton of incest displays all ambiguity which, on a different plane, undoubtly accounts for the sacredness of the prohibition itself. This rule is at once social, in that it is a rule, and pre social, in its universality and the type of relationships upon which it imposes its norm. man’s sexual life is itself external to the group, firstly in being the highest expression of his animal nature, and most significant survival of instinct and secondly, in that its ends are to satisfy individual desires, which as is known, hold little respect for social conventions and specific tendencies, which although in another sense, also go beyond society’s own ends.... The incest prohibition is at once on threshold of culture, in culture, and in one sense, as we shall try to show culture itself.”¹⁰⁰

⁹⁹ *Ibid*, hal.213-214

¹⁰⁰ Claude Levi-Strauss, *The Elementary Structures of Kinship*, hal.12

Hal ini berlawanan dengan pesan pada Kolom II. Di sini *offence* yang muncul berupa "*the nature of patricide*" atau merupakan suatu *underrating of blood relations* atau "undervaluation of kinship".

Kolom III merupakan kolom yang menunjukkan dikalahkannya makhluk monster oleh manusia.

Sedang kolom IV menunjukkan manusia- manusia yang sedikit banyak juga aneh, atau yang tidak sepenuhnya 'normal': misalnya berjalan pincang dan tidak berjalan tegak:

“All the relations belonging to the same column exhibit one common feature which it is our task to discover. For instance, all the events grouped in the first column on the left have something more intimate than they should be. Let us say, then, that the first column has its common feature the overrating of blood relations. It is obvious that the second column expresses the same thing, but inverted: underrating of blood relations. The third column refers to monster being slain. As to fourth, a few words of clarification are needed. The remarkable connotation of the surnames in Oedipus’ father-line has often been noticed. However, linguists usually disregard it, since to them the only way to define the meaning of a term is to investigate all the contexts in which it appears, and personal names, precisely because they are used as such, are not accompanied by any context. With the method we proposed to follow the objection disappears, since the myth itself provide its own context. The significance is no longer to be sought in the eventual meaning of each name, but in the fact that all the names have a common feature: All the hypothetical meanings (which may well remain hypothetical) refer to difficulties in walking straight and standing upright).”¹⁰¹

Tabel 2.5 Miteme dalam Kisah Oedipus

Kolom I	Kolom II	Kolom III	Kolom IV
Kadmos mencari saudara perempuannya, Eropa yang dilarikan oleh Zeus.		Kadmos membunuh naga	

¹⁰¹ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal.215

Oedipus mengawini Jocaste, ibunya sendiri.	Orang spartoi Saling bunuh Oedipus membunuh ayahnya	Oedipus membunuh Sphinx	Labdakos, ayah Laios = Lumpuh ? Laios, ayah Oedipus = Pincang ? Oedipus = Kaki bengkok ?
Antigone mengubur saudara laki-lakinya, Polynices, meskipun dilarang.	Eteocles membunuh saudara laki-lakinya, Polynices		

Levi-Strauss memang sangat yakin bahwa kecacatan itu terjadi saat mitos Yunani ingin menerangkan bahwa manusia awal (*autochthonous*) berjalan dengan kikuk. Tentu saja ini berbeda dengan mitos di Indonesia misalnya. Fakta inilah yang menurut Levi-Strauss dapat menjelaskan kekhasan nama tokoh tokoh yang ada pada kolom IV.

Mungkin kita akan bertanya atau memprotes strategi penalaran seperti ini. Apa dasarnya sehingga kita boleh menjelaskan nama-nama yang ada dalam mitologi Yunani dengan menggunakan kisah-kisah yang berasal dari kalangan orang Indian Pueblo di daerah pedalaman Amerika Utara dan orang Indian Kwakiutl di daerah pantai Barat Kanada? Begitulah memang cara Levi-Strauss. Cara seperti ini didasarkan pada pandangan bahwa sebuah mitos sebenarnya tidak mempunyai makna tertentu, kecuali ketika dia ditempatkan dalam hubungan dengan mitos-mitos yang lain, yang tidak harus berasal dari kebudayaan yang sama. Dengan kata lain, dalam membahas mitos-mitos Levi-Strauss sebenarnya berbicara tentang Mitos, mitos dengan M besar. Logika mitos yang ingin diungkapkannya adalah logika Mitos, yang mencerminkan cara kerja Nalar Manusia.

Kembali pada interpretasi Levi-Strauss atas kisah Oedipus di atas, mahluk-mahluk yang ada pada kolom III adalah mahluk setengah manusia, setengah binatang. Sphinx adalah mahluk berkepala manusia dengan tubuh seekor singa. Keanehan yang ada pada Sphinx juga ada pada naga. Naga memang binatang aneh, karena tubuhnya seperti ular, tetapi mempunyai kaki, sedang kepalanya tidak seperti kepala ular sama sekali. Jadi naga adalah mahluk setengah binatang. Mengapa dikatakan setengah manusia? Karena ketika gigi-gigi naga ini ditaburkan di atas tanah oleh Kadmos, gigi-gigi tersebut kemudian tumbuh menjadi orang-orang Spartoi. Jadi ada unsur manusia dalam gigi naga. Selain itu, peristiwa ini juga mengingatkan kita pada penciptaan manusia menurut mitologi Islam dan Nasrani bahwa manusia berasal dari tanah, sebagaimana dinyatakan dalam kitab Injil dan Al-Qur'an. Orang-orang Spartoi muncul dari tanah tanpa bantuan manusia, seperti juga kisah Adam yang berasal dari tanah hadir di muka bumi tanpa bantuan manusia.¹⁰²

Ini berbeda dengan kisah Oedipus. Oedipus muncul lewat kelahiran manusia biasa, tetapi dia kemudian ditancapkan di tanah. Ini membuat kakinya bengkak. Episode ini rnenyiratkan bahwa meskipun Oedipus lahir dari seorang perempuan, namun dia tidak sepenuhnya terpisah, terlepas, dari tanah. Oleh karena itu, Levi-Strauss menafsirkan miteme-miteme dalam kolom III, yaitu miteme tentang penaklukan mahluk aneh oleh manusia, sebagai bentuk "*denial of the autochthonous origin of man*", atau pengingkaran bahwa manusia berasal dari tanah, sedang miteme pada kolom IV menunjukkan sebaliknya, yaitu "*the persistence of the autochthonous origin of man*".

Mengapa kolom III dikatakan sebagai pengingkaran atas "*autochthonous origin of man*"? Dalam agama Yunani kuno ada pandangan bahwa manusia adalah *autochthonous*. Manusia pertama adalah mahluk setengah ular, yang tumbuh (muncul) dari dalam tanah, seperti halnya tanaman tumbuh dari tanah. Pembunuhan mahluk yang setengah manusia pada kolom III dapat ditafsirkan sebagai 'pengingkaran' atas asal-usul manusia yang dari tanah itu. Jadi, kolom IV adalah kebalikan dari kolom III, sebagaimana kolom II adalah kebalikan dari kolom I.

¹⁰² Heddy Sri Ahimsa-Putra, **Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra**, hal.108-109.

Secara implisit Levi-Strauss berpendapat bahwa manusia pada dasarnya menghadapi satu pertanyaan fundamental: mana yang benar di antara pandangan mitologis yang mengatakan bahwa manusia berasal dari tanah (yang berarti berasal dari satu makhluk, entah itu Adam atau makhluk yang lain) dengan kenyataan bahwa manusia lahir dari persatuan laki-laki dan perempuan? Teka-teki ini tidak mungkin di jawab, dan karena itu perlu diplesetkan sedemikian rupa, sehingga dia dapat di jawab.

Oleh karena itu, menurut Levi-Strauss, teka-teki yang perlu dijawab adalah, "bagaimana memperoleh peralihan yang memuaskan, yang pas, antara pandangan keagamaan atau teori tersebut, dengan kenyataan bahwa manusia berasal dari persatuan antara laki dan perempuan". Teka-teki ini juga tidak dapat dijawab melalui suatu rumusan yang eksplisit, tegas, dan jelas. Namun, bagi Levi-Strauss kisah Oedipus di atas merupakan *logical tool* (perangkat logika) yang menghubungkan masalah pokoknya -lahir dari satu atau dua—, dengan masalah turunannya, yaitu lahir dari sesuatu yang berbeda atau sesuatu yang sama. Dari sini Levi-Strauss kemudian menyimpulkan:

*"..By a correlation of this type 'the overrating blood relations' is to 'the underrating blood relations' as 'the attempt to escape autochthony' is to 'the impossibility to succeed in it'. Although experience contradicts theory, social life validates cosmology by its similarity of structure. Hence cosmology is true."*¹⁰³

Mengapa Levi-Strauss hanya menerapkan cara analisis struktural di atas pada sebagian mitos Yunani saja, dan tidak menerapkannya pada mitos-mitos Yunani secara keseluruhan? Sehingga muncul kritik bahwa analisis struktural Levi-Strauss sebenarnya hanya cocok untuk menganalisis mitos-mitos dari Amerika Selatan yang pendek dan sederhana saja? Padahal, sebagaimana ditunjukkan oleh Leach (1974: 68-82), mitos-mitos Yunani pun sebenarnya cocok untuk dianalisis secara struktural.

Alasannya, menurut Leach, tampaknya terletak pada kandungan mitos-mitos itu sendiri. Mitos-mitos Yunani kelihatannya hanya sedikit mengandung parameter-parameter,

¹⁰³ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal.216

tertentu sedang mitos-mitos Amerika Selatan jauh lebih kaya. Mitos-mitos ini memperlihatkan relasi-relasi antar manusia dalam kerangka-kerangka yang lebih bervariasi, seperti misalnya: status sosial, persahabatan dan perselisihan, boleh tidaknya berhubungan seks (*sexual availability*) dan saling ketergantungan. Relasi-relasi ini ditampilkan dalam mitos secara ' langsung maupun tersirat dalam rupa: (1) relasi-relasi antar manusia, binatang, burung, reptil, serangga, dan makhluk-mahluk supernatural yang beraneka ragam; (2) relasi-relasi antara kategori-kategori makanan dan cara menyiapkan makanan, serta digunakan atau tidak-digunakannya api; (3) relasi antara kategori-kategori suara dan kesenyapan, yang dihasilkan baik secara alami, seperti teriakan binatang, ataupun secara artifisial, yaitu melalui alat-alat musik tertentu; (4) relasi-relasi antar kategori-kategori bau dan rasa, enak dan tidak enak, manis dan pahit, dan sebagainya; (5) relasi-relasi antara jenis/tipe pakaian atau penutup tubuh manusia, tertutupan, ketelanjangan manusia, dan relasi antara binatang-binatang dan tetumbuhan yang bahannya digunakan untuk penutup tubuh; (6) relasi-relasi antara fungsi-fungsi tubuh, seperti misalnya: makan, buang air besar, kencing, muntah, sanggama, kelahiran dan menstruasi; (7) relasi-relasi antar kategori-kategori lanskap, perubahan musim dan cuaca, pergantian waktu, benda-benda langit, dan sebagainya, atau kombinasi-kombinasi dari kerangka-kerangka acuan tersebut. Dengan kandungan yang semacam itu Levi-Strauss tampaknya merasa bahwa dengan menganalisis secara Struktural mitos-mitos yang seperti itu dia akan lebih mampu memperlihatkan bahwa berbagai bentuk simbolisasi yang ada dalam mitos-mitos tersebut memang mengalami transformasi-transformasi dan transformasi ini mengikuti aturan-aturan logika tertentu (*logical rules*) secara ketat (Leach, 1974).¹⁰⁴

Selanjutnya penulis berusaha menerapkan analisa Claude Levy-Strauss tersebut dalam dongeng Sangkuriang yang ternyata memiliki beberapa miteme yang sama.

¹⁰⁴ Heddy Sri Ahimsa-Putra, **Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra**, hal.111-112.

2.4 Analogi Kisah Sangkuriang¹⁰⁵ dan Oedipus

Pada sub bab ini, penulis akan mencoba membandingkan analisa Claude Levy-Strauss atas kisah Sangkuriang, yang sedikit banyak memiliki kemiripan. Tujuannya adalah pertama untuk memahami bahwa metode Levy-Strauss juga bisa diterapkan tidak hanya pada mitos-mitos Yunani namun juga pada mitos nusantara. Kedua, untuk membuktikan bahwa halnya mimpi menurut pandangan Freud, Levy-Strauss juga beranggapan bahwa mitos pada dasarnya adalah ekspresi atau perwujudan dari *unconscious wishes*, keinginan-keinginan bawah sadar, yang sedikit banyak tidak konsisten, tidak sesuai, tidak klop dengan kenyataan sehari-hari. Keinginan bawah sadar, dalam hal ini keinginan untuk melakukan inses/ menikahi ibu ternyata juga dimiliki oleh mitos nusantara. Berikut adalah ringkasan Kisah Sangkuriang:

“Pada zaman dahulu, di sebuah kerajaan di Jawa Barat hiduplah seorang putri raja yang cantik bernama Dayang Sumbi. Daya Sumbi memiliki kegemaran menenun. Suatu hari ketika ia sedang menenun sambil menikmati pemandangan dari ruang atas istana, pintalan di pinggir jendela istana terjatuh dan menggelinding keluar. Dengan kesal, ia berucap sesumbar, ‘Aduh, benangku terjatuh. Siapa pun yang mengambilkan benang itu untukku, jika ia perempuan akan kujadikan saudara, sedangkan jika ia laki-laki akan kujadikan suami.’

Tidak lama kemudian, datang seekor anjing hitam bernama Tumang mengambil benang Dayang Sumbi yang terjatuh dan mengantarkan kepadanya. Ia pun teringat dengan ucapannya. Jika ia tidak menepatinya, para Dewa pasti akan marah dan menghukumnya. Oleh karena itu, ia pun menikah dengan Tumang yang ternyata seorang titisan Dewa. Tumang adalah Dewa yang dikutuk menjadi binatang dan dibuang ke bumi.

Hari-hari telah berlalu, Dayang Sumbi akhirnya mengandung anak Tumang. Setelah beberapa bulan, Dayang Sumbi melahirkan seorang anak laki-laki. Anak itu diberi nama Sangkuriang. Sangkuriang kecil sangat gembar berburu. Ketika berburu, Sangkuriang selalu ditemani oleh seekor anjing yang tidak lain Tumang, ayahnya sendiri. Meskipun demikian, Sangkuriang tidak mengetahui bahwa Tumang adalah ayahnya.

Suatu hari, Sangkuriang diminta ibunya untuk mencari hati seekor kijang. Ia kemudian pergi berburu bersama Tumang. Ketika melewati pohon rimbun dan semak-semak belukar di dalam hutan, ia melihat seekor kijang yang sedang mencari makan. “Tumang, sepertinya di balik pohon itu ada seekor kijang. Cepat kau kejar kijang itu Tumang!” teriak Sangkuriang.

¹⁰⁵ Sumbi Sambangari, **Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara**, hal.72-75

Tapi, Tumang yang ketika itu tidak terlalu bersemangat untuk berburu hanya berdiri di samping Sangkuriang. Sangkuriang tampak kesal, ia kembali menyuruh Tumang untuk mengejar kijang itu. Tumang tetap diam di samping Sangkuriang. “Cepat kejar kijang itu Tumang! Jika kamu tidak mau mengejanya, aku akan membunuhmu juga mengambil hatimu dan akan kubawa ke ibu sebagai pengganti hati kijang,” teriak Sangkuriang.

Mendengar ancaman itu, Tumang tetap diam dan tidak beranjak sekalipun dari tempatnya. Tidak disangka-sangka, Sangkuriang yang kala itu sudah naik pitam, segera mencabut anak panahnya dan memanah Tumang. Tumang akhirnya mati di tangan anaknya. Benar saja, hati Tumang diambil oleh Sangkuriang sebagai pengganti kijang yang lepas dari buruannya.

Sangkuriang pun pulang dengan membawa hati Tumang. Ia berpikir ibunya tidak akan mengetahui bahwa yang ia bawa bukanlah hati kijang. Sesampainya di istana, ibunya bertanya, “Sangkuriang, mana hati kijang yang ibu pesan?” Kemudian Sangkuriang memberikan hati yang ada ditangannya. Dayang Sumbi tampak bingung, hati yang ia dapat bukanlah hati kijang.

‘Anakku, ini bukan hati kijang. Kamu berbohong pada ibu ya? Lalu di mana Tumang? Mengapa ia tidak pulang bersamamu?’ tanya Dayang Sumbi. Sangkuriang yang merasa bersalah, hanya diam dan tidak menjawab pertanyaan ibunya. Dayang Sumbi pun mengulang pertanyaannya. Akhirnya, Sangkuriang menceritakan kejadian di hutan.

Bukan kepalang kaget dan marahnya Dayang Sumbi mendengar cerita itu. Tanpa sadar, gayung yang kala itu dipegangnya ia pukul ke kepala Sangkuriang sehingga menimbulkan bekas luka. Sangkuriang merasa sakit hati atas tindakan ibunya yang lebih memperhatikan seekor anjing dibandingkan dirinya. Ia pun pergi meninggalkan istana.

Dayang Sumbi yang tidak menyangka Sangkuriang akan pergi meninggalkannya, menyesali perbuatannya. Ia pun pergi meninggalkan istana dan melakukan pertapaan. Karena ketekunannya dalam bertapa, para Dewa memberinya kecantikan yang abadi. Dayang Sumbi akan tampak selalu muda.

Tahun sudah berganti, Sangkuriang tumbuh menjadi pemuda yang gagah dan tampan. Kepergiannya mengembara membuat rindu kembali akan kampung halaman. Ketika tiba di kampung halaman, ia bertemu seorang gadis cantik. Gadis cantik itu pun tertarik dengan Sangkuriang yang gagah dan tampan. Selain itu, Sangkuriang merupakan pemuda baik dan sopan. Mereka saling mencintai. Sangkuriang akhirnya meminangnya.

Tapi, perasaan mereka bukanlah hal yang benar. Karena sebenarnya, gadis cantik itu adalah Dayang Sumbi yang tidak lain adalah ibu kandung Sangkuriang. Dayang

Sumbi yang ketika itu mengubah namanya tidak mengetahui bahwa pemuda yang dicintainya adalah Sangkuriang, anak kandungnya.

Suatu hari, ketika pesta pinangan hendak digelar, Sangkuriang berniat untuk pergi berburu. Dayang Sumbi membantu calon suaminya mengenakan ikat kepala. Bukan kepalang kagetnya Dayang Sumbi ketika melihat bekas luka di kepala Sangkuriang. Ia teringat akan anak kandungnya yang dahulu pergi meninggalkan istana. Setelah melihat bekas luka itu, Dayang Sumbi semakin yakin bahwa calon suaminya itu adalah anak kandungnya, Sangkuriang.

Oleh karena itu, ia mencari akal untuk menggagalkan acara pernikahannya. Dayang Sumbi mengajukan dua persyaratan yang sangat sulit. Ia meminta Sangkuriang untuk membendung Sungai Citarum dan membuat sampan yang besar untuk menyeberangi sungai itu. Kedua persyaratan itu harus sudah dipenuhi sebelum terbit fajar. Hal ini sangat sulit dilakukan oleh manusia biasa.

Untuk memenuhi persyaratan itu, Sangkuriang bertapa dan meminta bantuan para Dewa. Dengan kesaktiannya, ia meminta para makhluk gaib untuk membantunya. Fajar masih belum menyingsing, tapi pekerjaannya Sangkuriang sudah hampir selesai. Dayang Sumbi yang bermaksud menggagalkan pernikahannya pun kebingungan. Akhirnya, ia bertapa dan memohon pertolongan para Dewa agar fajar datang lebih cepat. Permohonan Dayang Sumbi pun dikabulkan.

Sangkuriang yang sebelumnya yakin akan menyelesaikan pekerjaannya sebelum terbit fajar merasa gusar. “Mengapa fajar kali ini datang lebih cepat? Aku tidak percaya,” kata Sangkuriang.

‘Hei para makhluk gaib, cepatlah kalian bantu aku untuk menyelesaikan pekerjaan ini!’ seru Sangkuriang. Tapi kenyataannya langit sudah menampakkan warga jingga. Pertanda fajar telah menyingsing. Ayam-ayam pun sudah mulai berkokok. Para makhluk gaib akhirnya kalang kabut. Semua mereka berlarian meninggalkan pekerjaan itu. “Maaf Tuan, kami tidak dapat meneruskan pekerjaan ini. Kami harus segera pergi karena fajar sudah menyingsing,” kata para makhluk gaib. Sangkuriang pun kesal. Gagalnya pekerjaan itu membuat ia tidak dapat meminang Dayang Sumbi. Akhirnya, bendungan yang sudah hampir selesai itu ia jebol. Banjir besar pun melanda seluruh desa, sedangkan perahu besar yang jadi pun ia tendang sehingga terlempar jauh dan terbalik.’

Perahu besar yang berbalik itu lama kelamaan menjadi sebuah gunung. Gunung itu diberi nama Tangkuban Perahu yang berarti perahu yang terbalik. Hingga kini, gunung itu masih dapat dinikmati keindahannya di daerah Jawa Barat yang merupakan salah satu objek wisata.

2.4.1 Analisa Tokoh-tokoh

Dayang Sumbi: digambarkan sebagai perempuan yang cantik jelita dan tetap awet muda, meskipun anaknya telah beranjak dewasa. Gambaran kecantikan/ cinta maternal yang abadi yang oleh Kristeva digambarkan sebagai fetisme: kekaguman pada tubuh maternal yang telah terjadi sejak masa pre-oedipal. Tahap dimana bayi belum mengenal bahasa dan simbol.

Si Tumang: digambarkan sebagai seekor anjing yang menikahi manusia. Dalam psikoanalisa penggambaran ini cukup merepresentasikan kebencian anak laki-laki terhadap ayahnya karena menutup akses kepada sang ibu. Kemarahan pada ayah digambarkan oleh pengarang cerita dengan membunuhnya di dalam teks.

Sangkuriang: digambarkan mencintai ibunya dan membunuh ayahnya. Pembunuhan, oleh Kristeva digambarkan sebagai ekspresi dari penandaan yang terdalam dalam menegasi. Setelah ayah mati, anak mendapatkan kembali akses untuk kembali pada cinta ibunya/ tubuh maternal. Namun terjadi penolakan dari Dayang Sumbi sebagai simbol pelarangan inses dalam budaya. Inilah pesan moral yang disampaikan dalam dongeng.

2.4.2 Bagan Sesuai Struktur Levi-Strauss

Levi-Strauss, berusaha memenggal-memenggal cerita Oedipus, guna mendapatkan struktur di dalam mitos tersebut. Penggalan atau fragmen-fragmen cerita disebut dengan ceriteme atau *mytheme*. Dalam dongeng Sangkuriang, kisah juga akan kita penggal guna mendapatkan struktur seperti yang sudah dilakukan terhadap kisah Oedipus:

Tabel 2.6 Miteme dalam Kisah Sangkuriang

Kolom 1: <i>Overrating Blood Relations:</i> Inses	Kolom 2: <i>Underrating Blood Relations:</i> <i>Patricide</i>	Kolom 3: Tidak Masuk Akal/ Mahluk Jadi-jadian	Kolom 4: Ketidaknormalan/ Cacat
<p>Sangkuriang jatuh cinta pada ibunya</p> <p>Dayang Sumbi menolak menikah dengan Sangkuriang.</p>	<p>Sangkuriang membunuh ayahnya si Tumang ketika berburu</p>	<p>Si Tumang ayah Sangkuriang digambarkan sebagai seekor anjing</p> <p>Si Tumang melangkahi Dayang Sumbi dan itu membuatnya hamil</p> <p>Kecantikan Dayang Sumbi abadi, ia tetap cantik dan tidak terlihat tua</p> <p>Sangkuriang dibantu mahluk halus untuk membendung sungai Citarum dalam semalam</p> <p>Sangkuriang marah karena Dayang Sumbi berbuat curang. Ia membalikkan kapal dan menjadi gunung Tangkuban Perahu.</p>	<p>Setelah kematian ayahnya, dan diusir ibunya, Sangkuriang mengembara dan mendapat cacat karena dilempar centong.</p>

2.4.2 Komparasi dengan Kisah Oedipus

Dalam bagan di bawah ini, penulis juga akan berusaha membandingkan beberapa hal yang terjadi baik dalam Kisah Oedipus dan Sangkuriang. Yang memiliki kemiripan.

Tabel.2.7 Perbandingan Miteme Kisah Oedipus dan Sangkuriang

OEDIPUS	SANGKURIANG
<p>Kelahiran Oedipus tidak dikehendaki: Raja Laios yang tahu ramalan bahwa anaknya sendiri yang akan membunuhnya, namun karena mabuk akhirnya ia hubungan dengan istrinya Jokaste yang lalu hamil dan melahirkan Oedipus.</p>	<p>Kelahiran Sangkuriang tidak dikehendaki: Dayang Sumbi sesumbar dan ternyata si Tumanglah yang menolongnya mengambilkan benang. Si Tumang melangkahi Dayang Sumbi saat tertidur dan kemudian ia hamil dan melahirkan Sangkuriang.</p>
<p>Pembuangan: Setelah dilahirkan Oedipus dibuang ke gunung dengan menancapkan tumitnya dan berharap ia segera mati.</p>	<p>Pembuangan: Dayang Sumbi dan suaminya Tumang pergi dari istana dan tinggal di hutan. Disana mereka membesarkan Sangkuriang</p>
<p>Sphinx adalah mahluk setengah manusia dan setengah binatang. Dalam hal ini Levi-Strauss menggambarkan bagaimana dalam sejarah manusia, manusia dan binatang hanya sedikit berbeda, dan dalam mitos, mahluk adalah setengah manusia dan setengah binatang: <i>“It is a story of a time that existed on earth before mankind, that is, of a time when animals and humans were not really distinct; beings were half-human and half animal.”</i>¹⁰⁶</p>	<p>Si Tumang adalah ayah Sangkuriang yang berbentuk hewan anjing.</p>
<p>Patricide/ pembunuhan ayah: Tanpa sengaja Oedipus membunuh ayahnya saat berselisih dengannya di jalan.</p>	<p>Patricide/ pembunuhan ayah: Sangkuriang tidak tahu bahwa si Tumang yang ia bunuh bukan anjing peliharaan melainkan ayahnya sendiri</p>

¹⁰⁶ Claude Levi Strauss, *Myth and Meaning*, hal.21.

<p>Tidak sengaja & tidak tahu: Menjadi motif pembunuhan ayah</p>	
<p>Cacat/ ketidaknormalan: Oedipus: kaki bengkok, pincang, buta</p>	<p>Sangkuriang: mendapatkan cacat di kepala karena dilempar centong nasi.</p>
<p>Hukuman: Oedipus menikahi Jokaste ibunya setelah berhasil membunuh mahluk Sphinx. Jokaste akhirnya tahu bahwa ternyata Oedipus adalah anaknya sendiri. Ia lalu bunuh diri. Oedipus lalu membutuhkan matanya sendiri.</p> <p>Dalam kisah Oedipus, Levi-Strauss menggambarkan kemenangan melawan mahluk Sphinx tidak serta merta menjadi puncak keberhasilannya dalam menikahi Jocasta: <i>“In the legend of Oedipus, marriage with Jocasta does not arbitrarily follow the victory over the sphinx.”</i>¹⁰⁷</p>	<p>Hukuman: Ketika ibunya tahu Sangkuriang membunuh ayah, ia diusir dari rumahnya dan hidup mengembara. Namun ketika dewasa ia bertemu kembali dengan ibunya dan jatuh cinta. Dayang Sumbi akhirnya tahu bahwa Sangkuriang adalah anaknya dan ia menolak menikah. Sangkuriang marah dan melemparkan perahu yang ia buat.</p> <p>Dalam Kisah Sangkuriang, keberhasilan membendung sungai Citarum tidak membuat tercapainya cita-cita Sangkuriang untuk menikahi Dayang Sumbi.</p>

Levi-Strauss juga mengajarkan bahwa dalam mengaplikasikan aturan-aturan yang ketat dalam telaah mitos, bisa direduksi menjadi tiga aturan:

1. Mitos jangan pernah ditafsirkan pada satu tingkat saja. Tidak ada penjelasan istimewa, untuk setiap mitos yang memiliki keterkaitan dalam beberapa tingkat penjelasan.
2. Mitos jangan pernah ditafsirkan secara individual, tetapi dalam hubungannya dengan mitos lain yang, diambil bersama-sama guna mewakili kelompok yang bertransformasi.

¹⁰⁷ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal.24

3. Sekelompok mitos tidak boleh ditafsirkan sendirian, tapi dengan acuan: a.) kepada kelompok mitos lainnya, dan b.) kepada etnografi dari masyarakat di mana mereka berasal. Karena jika mitos sudah saling mengubah, relasi dari *link* yang bertipe sama (pada sumbu transversal) maka tingkat yang berbeda terlibat dalam evolusi dari semua kehidupan sosial. Tingkat ini berkisar dari bentuk kegiatan techno-ekonomi kepada sistem representasi, termasuk pertukaran ekonomi, politik dan struktur keluarga, ekspresi estetika, praktik ritual, dan kepercayaan agama.¹⁰⁸

Selanjutnya Levi-Strauss juga merumuskan, bahwa mitos merupakan suatu warisan bentuk cerita tertentu dari tradisi lisan yang mengisahkan dewa-dewi, manusia pertama, binatang dan sebagainya berdasarkan suatu skema logis yang terkandung di dalam mitos itu dan yang memungkinkan kita mengintegrasikan semua masalah yang perlu diselesaikan dalam suatu konstruksi sistematis. Penciptaan mitos memang tidak teratur sebab si empunya cerita biasanya menceritakan kembali mitosnya sekehendak hati.

Namun di balik ketidakteraturan itu mitos sebenarnya ada keteraturan mitos yang tidak disadari penciptanya. Keteraturan-keteraturan itu sering disebut struktur. Karena itu, ia dalam menganalisis mitos berupaya untuk menemukan strukturnya. Untuk menemukan struktur mitos, Levi-Strauss menggunakan model linguistik sebagai pemahaman fenomena sosial budaya. Asumsi dasar dia adalah bahwa bahasa dianggap sebagai suatu sistem, terlepas dari evolusi sejarah, dan dalam sistem itu dipelajari relasi-relasi yang meyakinkan. Levi-Strauss menggunakan model linguistik karena ia memandang bahwa fenomena sosial budaya sebagai sistem tanda dan simbol yang dapat ditransformasikan ke dalam bahasa.

Mitos mengandung *langue* dan *parole*, *diakronis* dan *sinkronis*, paradigmatis dan sintagmatis, dan di dalamnya terdapat relasi-relasi. Aspek *langue* mitos tecermin pada kenyataan adanya struktur tertentu di balik mitos tersebut, seperti halnya adanya tatabahasa di balik suatu bahasa, sedangkan aspeknya tampak dari kenyataan bahwa mitos diceritakan berbeda-beda (namun mirip satu sama lain) oleh pencerita yang berbeda. Bahwa mitos diyakini sebagai suatu kejadian masa lalu dan dan masih tetap relevan pada masa inipun

¹⁰⁸ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal.65.

adalah aspek sinkronik mitos tersebut. Namun di lain pihak inipun bergerak dalam dalam dimensi waktu. Berasal dari masa lalu tapi masih tetap berlaku sampai masa sekarang. Ini menunjukkan aspek diakronis mitos tersebut.¹⁰⁹

Pemakaian model linguistik dalam analisis struktural Levi-Strauss tersebut telah diakui oleh Greimas sebagai pisau analisis mitos yang relevan. Dalam analisis mitos, Levi-Strauss perlu menunjukkan adanya oposisi-oposisi sebab mitos merupakan hasil kreasi psiko manusia yang sama sekali bebas. Sistem oposisi termaksud menurut Creimers dan Santo disebut sistem oposisi biner. Sistem ini akan mampu mencerminkan struktur *neurobiologist* kedua belah otak manusia yang berfungsi secara 'digital'. Hal ini berarti bahwa setiap orang dan bangsa memiliki struktur oposisi biner yang sama dan hanya perwujudannya saja yang berbeda.¹¹⁰

2.5 Ikhtisar

Dalam bab II, kita sejenak menelisik konsep-konsep tentang mitos yang juga relevan dengan pemikiran Julia Kristeva. **Mircea Eliade** misalnya, perlu kita garis bawahi argumentasinya tentang mitos sebagai unsur penting dari keseluruhan sistem kehidupan manusia, karena mitos menjadi ungkapan cara ia berada di dunia. Mitos sering berisi praanggapan tentang dugaan mengenai tatanan kosmos dunia, masyarakat, sejarah, dan kehidupan manusia. Eliade yang tidak sepakat dengan argumen Freud yang mengatakan bahwa agama adalah neurosis obsesional universal dari manusia untuk berekonsiliasi dengan totem ayah, Tuhan semata ayah fisis yang disublimasi, dibunuh dan dikorbankan. Menurut Eliade Freud telah mereduksi esensi agama ke dalam pembunuhan primordial.

Paling tidak ada empat pendapat Mircea Eliade tentang manusia yang membuat ia tiba pada kesimpulan bahwa perempuan dalam mitos diposisikan pada yang 'sakral':

¹⁰⁹ Heddy Sri Ahimsa-Putra, **Strukturalisme Levi-Strauss: Mitos dan Karya Sastra**, hal.121.

¹¹⁰ *Opcit.*, hal.122

1. *Homo Religiosus*: manusia berada dalam totalitas fenomena religius. Ia selalu mencari lintasan yang sakral dalam kehidupan. Dalam hal ini perempuan sering dianggap suci, simbol kesuburan dan ibu bumi.
2. *Homo Symbolicum* masih berkaitan dengan kesucian yang menjadi pembahasan sentral dalam agama. Dan menurut Eliade, di dalam sejarah agama-agama manusia, perempuan memiliki posisi cukup sentral dalam pemeliharaan kehidupan.
3. *Homo Rationale*: mitos bukan dongeng karena manusia membedakan antara dongeng dan kenyataan.
4. *Homo Humus*: manusia akrab dengan bumi kelahiran dan dekat dengan mitologi kematian, yang dalam berbagai budaya kerap diidentikkan dengan kembali ke rahim ibu. Misalnya cara mengubur dengan memosisikan jasad seperti embrio. Kematian dianggap sebagai 'pulang ke rumah dimana ia dilahirkan oleh ibu bumi' dan ini menjelaskan mengapa banyak orang berkeinginan untuk dikubur di tanah kelahirannya.

Meskipun, gambaran perempuan dalam pemikiran Eliade tidak seindah kenyataannya. Menurut penulis, dalam perkembangan agama posisi perempuan yang sakral maupun yang profan dibandingkan laki-laki dalam posisi sakral maupun profan, tidak berlaku sama (*double standard*). Perempuan misalnya selalu dianggap yang bertanggungjawab menjaga kesucian moralitas, sementara laki-laki lebih ditolerir. Perempuan juga cenderung dianggap tidak layak menjadi pemimpin.

Selanjutnya mitos menurut **Roland Barthes** didefinisikan sebagai penanda suatu masyarakat. Mitos bukan dipahami sebagaimana pengertian klasiknya namun lebih diletakkan pada proses penandaan itu sendiri.¹¹¹ Karenanya perspektif Barthes tentang mitos ini menjadi salah satu ciri khas semiologinya guna menggali lebih jauh penandaan untuk mencapai mitos yang bekerja dalam realitas keseharian masyarakat, seperti iklan, media, fesyen, musik dan sebagainya.¹¹² Mitos menurut Barthes berada dalam tataran metabahasa: tingkat kedua bahasa. Mitos adalah sebuah pesan, bukan konsep, gagasan atau objek. Lebih khusus lagi mitos didefinisikan dengan bagaimana caranya mengutarakan pesan. Karenanya ia adalah hasil dari wicara (*parole*) bukan bahasa (*langue*). Mitos bagi

¹¹¹ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hal. 22

¹¹² *Ibid.*, hal. 23

Barthes, tidak menyembunyikan apa-apa, kekuatan pengungkapannya adalah distorsi yang dilakukannya, dan agar mitos itu manjur maka ia harus tampak sepenuhnya alami. Bila dalam pemikiran Sigmund Freud mitos dilihat dari apa yang tersembunyi, maka bagi Barthes, tidak ada formasi latensi di dalam mitos.

Terakhir peneliti mengangkat tema mitos yang diutarakan oleh **Claude Levi-Strauss** yang meyakini bahwa struktur simbolik kekerabatan, bahasa, dan pertukaran barang menjadi kunci pemahaman tentang kehidupan sosial, dan bukan hal biologis. Mitos datang dari ketidaksimetrisan antara keyakinan dan realitas, dan bila dilihat dari kerangka bahasa, mitos adalah "bahasa yang berfungsi dalam tataran khusus yang sangat tinggi". Bahasa adalah bagian atau salah satu unsur dari kebudayaan, dan yang terakhir bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan, dan ini dapat berarti dua hal: pertama bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan dalam arti diakronis, artinya bahasa mendahului kebudayaan karena melalui bahasalah manusia mengetahui budaya masyarakatnya.

Oleh sebab itu, mitos menjadi dimensi ketiga bahasa: di dalamnya berlangsung upaya kontinu untuk menyatukan kedua dimensi bahasa lainnya (*langue* dan *parole*). Levi-Strauss sendiri tertarik untuk menganalisis mitos karena menurutnya sifat nirsadar dari fenomena sosial sosial (*the unconscious nature of collective phenomena*). Levi-Strauss ingin mengetahui prinsip-prinsip atau dasar-dasar universal nalar manusia, karenanya mitos adalah gambaran paling cocok yang dalam konteks strukturalisme Levi-Strauss tidak lain adalah dongeng yang di dalamnya apa saja boleh terjadi namun mitos merupakan refleksi cerita yang tidak sembarangan, meski dalam dongeng khayalan manusia memperoleh kebebasannya yang mutlak.

Satu hal yang menarik bagi Levi-Strauss adalah kenyataan bahwa bila khayalan atau nalar manusia tersebut mendapatkan tempat ekspresinya yang paling bebas dalam dongeng, mengapa seringkali ditemukan dongeng-dongeng yang mirip satu sama lain. Levi-Strauss tidak yakin bahwa kemiripan-kemiripan ini hanya kebetulan. Karena seperti halnya mimpi menurut pandangan Freud, mitos pada dasarnya adalah ekspresi atau perwujudan dari *unconscious wishes*, keinginan-keinginan bawah sadar, yang sedikit banyak tidak konsisten, tidak sesuai dengan kenyataan sehari-hari. Keinginan-keinginan yang tidak disadari diduga

diekspresikan tanpa kekangan lewat jalur-jalur struktural tertentu. Kisah Oedipus lalu menjadi pusat penelitian mitos yang dilakukan Claude Levi-Strauss sebagai contoh istimewa ketidaksadaran kolektif tersebut. Kisah ini ketika diceritakan juga bertujuannya memberikan model logis dan pesan moral yang mampu mengatasi kontradiksi.

Bab II ditutup oleh Penulis dengan menganalogikan Kisah Oedipus yang dikaji secara mendalam oleh Levi-Strauss dengan Kisah Sangkuriang yang menjadi salah satu legenda nusantara. Beberapa hal yang penting dalam hasil komparasi dua dongeng antara lain adalah sebagai berikut:

- Persoalan inses, *patricide* (pembunuhan ayah), keinginan mengawini ibu, kisah monster setengah binatang setengah manusia dan hal-hal ganjil lainnya merupakan contoh ketidaksadaran kolektif yang tidak hanya muncul dalam satu peradaban melainkan juga ada di belahan dunia lainnya.
- Mitos, dimana dongeng adalah salah satu produsen utamanya, ternyata membuat kita tiba pada kesimpulan bahwa kepercayaan dan nilai-nilai masyarakat tidak hanya dibangun dari hal-hal yang bersifat simbolik, namun justru didominasi hal-hal yang bersifat semiotik dan berada di bawah kesadaran manusia.

Pada bab III nanti, penulis akan menjelaskan bagaimana alur pemikiran Julia Kristeva mengenai mitos. Dengan sebelumnya didahului oleh Jacques Lacan yang memberi pengaruh pada Kristeva. Dalam bab selanjutnya nanti akan nampak juga bagaimana perbedaan dan persamaan pemikiran para tokoh-tokoh diatas yaitu Mircea Eliade, Roland Barthes dan Claude Levi-Strauss juga Jacques Lacan dengan konsep mitos menurut Julia Kristeva.

BAB III

MITOS DALAM TELAAH TEKS MENURUT JULIA KRISTEVA

Bab II ini akan membahas pokok-pokok pengertian mitos dalam pemikiran Julia Kristeva. Namun sebelumnya kita akan melihat perjalanan hidup Julia Kristeva dan karya-karyanya. Sesudah itu dalam sub bab selanjutnya akan dilihat konsep serta teori Kristeva yang berkaitan perempuan dalam mitos. Namun demikian, sebelum menuju pemikiran Julia Kristeva, akan terlebih dahulu menyinggung sedikit tentang beberapa teori psikoanalisa, yang kemudian juga menjadi dasar teori Julia Kristeva, terutama dari Jacques Lacan.

3.1 Tentang Julia Kristeva

Julia Kristeva, lahir di Bulgaria tahun 1941, sebelum hijrah ke Perancis, ia sempat bekerja sebagai Jurnalis di harian komunis. Desember 1965 ia pindah ke Paris untuk mengambil beasiswa riset Doktorat dan bekerja dengan Lucien Goldman di Hautes Etudes at the Sorbonne dimana ia juga bekerja dengan Roland Barthes. Setelah setahun menerbitkan artikel secara produktif, ia lalu menjadi anggota dewan kelompok Tel Quel dan lalu menikahi ketua kelompok tersebut yakni Phillipe Sollers, seorang Novelis Dan memiliki satu anak.¹¹³¹ Kristeva memang mencapai satu reputasi yang istimewa sebagai seorang linguis dan ahli semiotik ketika bergabung dengan dengan kelompok Tel Quel. Karya-karyanya mengenai bahasa, subjektivitas, dan seksualitas yang secara khusus dilandasi psiko-analisis Lacanian¹¹⁴, telah menjadi pusat perdebatan di kalangan feminis kontemporer.

¹¹³ Kelly Oliver, *The Portable Kristeva*, hal.viii

¹¹⁴ Lacan adalah seorang psikoanalisis. Ia lahir di tahun 1901 dan meninggal tahun 1981 pada usia 80 tahun. Setelah lulus dari pendidikan tinggi kedokteran, ia berpraktek sebagai psikiater. Pengaruh Sigmund Freud, seorang psikoanalisis Jerman pendahulunya- sangat berpengaruh pada dirinya. Namun teori Freud tentang *self* masih bersifat humanistik, teori Lacan lebih linguistik dan strukturalis. Freud membedakan 'sadar' dengan 'tidak sadar' yakni 'ia yang sadar' lebih kuat dari 'aku yang sadar'. Dengan demikian dapat dipahami bahwa 'aku tak sadar' merupakan 'aku yang lain'. Bahkan 'aku tak sadar' justru menjadi titik tolak teorinya tentang kepribadian. Faktor hubungan 'ibu-ayah-anak' menjadi dasar prikoanalisisnya yang dikenal dengan 'Oedipus Complex' yang dapat ditemukan dalam 'aku tak sadar'. Meskipun masih menerima 'Oedipus Complex' sebagai dasar psikoanalisis, Lacan berbeda pendapat dengan Freud dalam hal alat analisisnya. Dalam konsep strukturalisnya mengenai tanda, ia mengemukakan bahwa 'tak sadar' tidak dapat dijelaskan

Kristeva adalah Profesor bidang linguistik di Universitas Paris VIII sekaligus seorang psikoanalisis. Buku-bukunya yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris antara lain:

- *Desire in language* (1980)
- *Powers of Horror: An Essay on Abjection* (1980)
- *Revolution in Poetic Language* (1984)
- *Black Sun: Depression and Melancholia* (1989)
- *Strangers to Ourselves* (1991).

Selain itu masih beberapa karya lain dari Julia Kristeva, namun Penulis akan memfokuskan pada empat tulisan di atas. Toril Moi juga telah menyunting karya-karya Kristeva sebagai sebuah bunga rampai berjudul: *The Kristeva Reader* (1986).¹¹⁵ Kristeva mulai menulis topik-topik yang berkaitan dengan cinta dan feminisme pada tahun 1974. Saat itu ia sedang mulai pendidikannya sebagai seorang psikoanalisis. Secara umum minat utama Kristeva adalah bahasa, kebenaran, etika dan cinta. Kristeva lalu mengembangkan teori marjinalitas, subversi dan penolakan. Ia percaya akan kekuatan yang secara potensial dan revolusioner aspek-aspek bahasa yang marjinal dan tertindas.¹¹⁶ Namun sama halnya dengan tokoh perempuan lainnya, jarang yang mengkategorikannya sebagai filsuf. Dan meski ia menolak disebut sebagai feminis, hanya kaum feminis yang justru menyebutnya sebagai filsuf dan tokoh postmodernis.

Julia Kristeva dikenal sebagai seorang linguis, poststrukturalis, semiotis, psikoanalisis, hermeneutis, dan feminis postmodernis. Sayangnya tidak banyak literatur dalam bahasa Indonesia yang membahas tentang pemikirannya. Prof. Benny Hoed dalam bukunya *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, menyebut Julia Kristeva sebagai seorang Semiotis dan Pascastrukturalis, namun tidak mencantumkan satupun buku Julia Kristeva dalam daftar literturnya.¹¹⁷ Dan Aart van Zoest dalam sedikit kutipannya tentang Kristeva menyebutnya sebagai tokoh semiotik ekspansif:

atau dihubungkan dengan 'sadar' untuk menentukan *self*. Penentuan *self* didasari oleh hubungan asosiatif antara aku dan liyan (*the other*). Benny H.Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, hal.55-56

¹¹⁵ Kris Budiman, *Kosa Kata Semiotika*, hal. 66

¹¹⁶ Kelly Oliver, *The Portable Kristeva*, hal.216

¹¹⁷ Bila Lacan lebih dikenal sebagai psikoanalisis dan penerus Sigmund Freud yang mengembangkan teori psikoanalisis dari yang humanis menjadi strukturalis, maka Julia Kristeva umumnya lebih dikenal sebagai Feminis. Namun disini saya hanya akan menguraikan secara singkat perannya sebagai tokoh

“Pada cabang semiotika ini timbul cabang lain yang meluas dengan cepat, sehingga akan saya sebut semiotika ekspansif. Aliran ini terutama diwujudkan oleh Julia Kristeva. Ciri aliran ini ialah adanya sasaran akhir untuk kelak mengambil alih kedudukan filsafat. Karena begitu terarahnya pada sasaran, semiotika jenis ini terkadang disebut ilmu total baru. Dalam semiotika jenis ini pengertian ‘tanda’ kehilangan tempat sentralnya. Tempat itu lalu diduduki oleh pengertian produksi arti... Para ahli semiotik jenis ini tanpa merasa keliru dalam bidang metodologi, mencampurkan analisis mereka dengan pengertian-pengertian dari dua aliran hermeneutika yang sukses pada jaman itu yakni psikoanalisis dan marxisme.”¹¹⁸

Sementara Yasraf Amir Piliang dalam bukunya *Hipersemiotika*, yang me-refer pemikiran Kristeva pada buku *Desire in Language*, menyebutnya sebagai Poststrukturalis:

“...penulis dengan secara intens mengacu pada konsep-konsep pemikiran yang ditawarkan oleh para pemikir poststrukturalis, seperti Foucault, Derrida, Kristeva, Lyotard, Deleuze dan Guattari, dan terutama Baudrillard.”¹¹⁹

Maggie Humm dalam bukunya *Dictionary of Feminist Theory*, menyebut Julia Kristeva sebagai Semiotis, Psikoanalisis dan Filsuf yang karyanya memfokuskan pada teori penulisan dan subjektivitas. Teorinya mengenai tanda mempengaruhi teori feminis kontemporer, dan meski Kristeva menolak feminisme sebagai proyek politik, namun berbagai tulisannya membahas tentang perbedaan gender yang berpengaruh pada individu dan budaya:

*“Julia Kristeva is a psychoanalyst, semiotician and philosopher whose work focuses on the intersection of writing, culture, and subjectivity. Her theories about signification influenced much of contemporary feminist theory. Although Kristeva has an apparent disregard for feminism as a political project, her writing is primarily concerned with sexual differences and how these shape individual and cultures.”*¹²⁰

Rosemarie Putnam Tong bahkan dengan tegas menyebut Kristeva sebagai tokoh postmodernis yang paling kontroversial karena ia secara eksplisit menolak feminisme namun tidak berarti ia menolak tujuan dan strategi feminisme:

pascastrukturalis. Lacan bertolak dari teori psikoanalisis Freud. Sedangkan Kristeva memfokuskan perhatiannya pada teks. Baginya teks bukanlah sesuatu yang statis tak bergerak. Teks juga bukan sekedar turunan kaidah-kaidah *langue*. Ketika bahasa menjadi teks, maka teks bahasa pada tataran *parole* menjadi berlawanan secara dialektis dengan *langue*. Benny Hoed, *opcit*, hal.60

¹¹⁸ Aart van Zoest, **Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya** hal.4-5)

¹¹⁹ Yasraf Amir Piliang, **Hipersemiotika**, hal.39

¹²⁰ Maggie Humm, **The Dictionary of Feminist Theory**, hal.140

*“Of all postmodern feminist, Julia Kristeva is the most controversial. She explicitly rejected ‘feminism’ as it is defined by French theorists and activists. However just because Kristeva disavowed feminism as it is understood in France does not mean that she necessarily opposed the goals and strategies of feminism as it is understood in the United States. For this reason and also because Kristeva’s rejection of feminism can teach us some important lessons about feminism. It is important to consider Kristeva’s ideas in addition to those Cixous and Irigaray.”*¹²¹

Selanjutnya Kelly Oliver dalam bukunya “The Portable Kristeva” menilai bahwa tulisan-tulisan Kristeva utamanya bicara soal perbedaan-perbedaan seksual dan bagaimana ia membentuk individu dan kultur. Oliver dalam buku tersebut lalu membagi karya Kristeva dalam beberapa pokok bahasan.

- Lintasan kata-kata: “My Memory’s Hiperbole” (1984)
- Subjek dalam praktek *signifying* (penandaan): “Revolution in Poetic Language” (1974), “Desire in Language” (1980), “Time and Sense” (1994)
- Cinta dalam Psikoanalisa: “Tales of Love” (1983), Black Sun (1987), The New Maladies of the Soul (1993)
- Tentang Individualitas dan Identitas Nasional: Powers of Horror (1980) dan Strangers to Ourselves (1989)
- Keibuan (*maternity*), Feminisme dan Seksualitas Perempuan: “Desire in Language”, “Tale of Love”, “New Maladies of the Soul” dan “Black Sun”

Semua karya Kristeva bicara soal relasi antara bahasa dan subjektivitas. Baginya teori tentang bahasa sama halnya dengan teori tentang subjek. Pokok-pokok pikiran Julia Kristeva ini lalu memberikan kontribusi pada ilmu sosial, termasuk filsafat, teori sastra, kajian kultural, teori psikoanalisis, dan teori feminis.¹²² Selanjutnya dalam tulisan ini peneliti akan merangkum relevansi mitos dalam empat buku Kristeva yakni buku yang berjudul “Desire in Language”, “Revolutions in Poetic Language”, “Power of Horror” dan “Strangers to Ourselves”.

¹²¹ Rose Marie Putnam Tong, *Feminist Thought: a More Comprehensive Introduction*, hal.204

¹²² Kelly Oliver, *opcit*, hal.vii

3.2. Teori Jacques Lacan sebagai Landasan

Berbincang tentang teori Julia Kristeva, sulit dilepaskan dari teori Jacques Lacan yang dilandasi pada argumentasi bahwa ketidaksadaran terstruktur dengan cara yang sangat radikal seperti bahasa. Karenanya sebelum berbincang tentang teori Kristeva, ada baiknya kita mengulas sedikit tentang teori dari Lacan. Dan ketika kita berbincang tentang Lacan, kitapun pada akhirnya sulit untuk tidak membahas teori dari **Sigmund Freud** sebagai penemu aliran Psikoanalisa.

Teori Freud tentang seksualitas, memang tidak semata-mata mengganggu teori-teori pada zamannya karena Freud secara publik membicarakan topik tabu (misalnya, homoseksualitas, sadisme, masokisme, psikoseksual oral dan anal), tetapi juga karena ia secara terang-terangan menyatakan bahwa semua "penyimpangan seksual", "variasi", dan "ketidaknormalan", pada dasarnya, hanyalah tahapan dalam perkembangan seksualitas manusia *normal*. Menurut Freud, anak-anak mengalami tahapan perkembangan psikoseksual yang jelas; dan gender dari setiap orang dewasa adalah hasil dari bagaimana ia mengatasi tahapan ini. Maskulinitas dan femininitas, dengan perkataan lain, adalah produk dari pendewasaan seksual. Jika anak laki-laki berkembang "secara normal" (dalam arti, secara tipikal), mereka akan menjadi laki-laki yang akan menunjukkan sifat-sifat maskulin yang diharapkan; jika perempuan berkembang "secara normal", maka mereka akan menjadi perempuan dewasa yang menunjukkan sifat-sifat feminin.

Dasar teoritis atas pandangan Freud mengenai hubungan antara jenis kelamin serta gender seseorang dapat ditemukan pada *Three Contributions to the Theory of Sexuality*. Dalam tulisannya itu, Freud mendiskusikan tahapan seksual pada masa bayi. Karena orang dewasa pada zaman Freud menyamakan kegiatan seksual dengan seksualitas genital reproduktif (hubungan seksual heteroseksual), orang dewasa menganggap anak-anak tidak berjenis kelamin. Dengan menolak pandangan bahwa anak-anak adalah naif, Freud berargumentasi bahwa anak-anak sama sekali bukan manusia tanpa ketertarikan seksual.

Ia mengklaim bahwa seksualitas anak-anak adalah "penyimpangan polimorfus"—bagi anak-anak, keseluruhan tubuh mereka, terutama lubang-lubang di dalam tubuhnya dan anggota

tubuhnya, adalah ranah seksual. Anak-anak bayi berkembang dari tipe seksualitas "yang menyimpang" menjadi seksualitas genital heteroseksual yang "normal" melalui beberapa tahapan. Selama tahapan *oral*, bayi menemukan kenikmatan dengan mengisap payudara ibunya atau ibu jarinya sendiri. Selama tahapan *anal*, anak berusia 2- 3 tahun terutama menyukai sensasi yang dikaitkan dengan pengendalian pengeluaran kotorannya. Selama tahapan *falik*, anak yang berusia tiga hingga empat tahun menemukan potensi kenikmatan pada genitalnya, dan kemudian menyelesaikan atau gagal menyelesaikan apa yang disebut sebagai kompleks Oedipus dan kastrasi¹²³.

Ketika berusia enam tahun, anak-anak berhenti menunjukkan seksualitasnya secara terang-terangan dan memulai masa *laten* yang berakhir sekitar masa pubertas. Pada saat remaja inilah ia memasuki tahapan genital yang ditandai oleh kebangkitan kembali dorongan seksual. Jika semua berlaku secara normal, selama tahapan ini, libido remaja ini (yang didefinisikan Freud sebagai energi seksual yang tidak terbedakan) akan diarahkan keluar, menjauh dari stimulasi oterotis dan homoerotis, menuju anggota jenis kelamin yang lain.

Freud menekankan bahwa lanjutan kritis dari drama psikoseksual yang tengah berlangsung adalah penyelesaian sang anak atas apa yang disebut sebagai kompleks Oedipus dan kastrasi. Menurut doktrin psikoanalisis, bahwa laki-laki mempunyai penis, dan anak perempuan tidak mempunyai penis, mempengaruhi cara laki-laki dan perempuan meneruskan penyelesaian kompleks pada tahapan falik. Kompleks Oedipus anak laki-laki berasal dari kedekatan alamiahnya dengan ibunya, karena ibunya yang merawatnya. Karena itulah anak laki-laki ingin memiliki ibunya—untuk berhubungan seksual dengan ibunya — dan untuk membunuh ayahnya, pesaing dalam mendapatkan perhatian ibunya.

Freud menambahkan, bahwa kebencian anak laki-laki pada ayahnya terbisukan oleh cintanya yang bersamaan pada ayahnya. Karena anak laki-laki menginginkan ayahnya untuk mencintainya, ia menempatkan diri di samping ibunya, bersaing dengan ibunya untuk mendapatkan kasih sayang dari ayahnya dan mengalami antagonisme yang semakin tinggi

¹²³ Istilah kastrasi mengacu pada konsep pengebirian: anak laki-laki yang cemas bahwa ayahnya akan merampas kemaskulinannya. Nandor Fodor & Framk Gaynor, **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, hal.24

terhadap ibunya. Meskipun demikian, alih-alih antagonisme yang semakin tinggi terhadap ibunya, anak laki-laki masih berharap dapat memiliki ibunya dan akan berusaha untuk mendapatkannya dari ayahnya, kalau saja ia tidak merasa ketakutan akan dihukum oleh ayahnya. Setelah melihat ibu dan perempuan lain telanjang, anak laki-laki berspekulasi bahwa makhluk-makhluk tanpa penis ini pasti telah mengalami kastrasi, oleh ayahnya. Merasa terganggu atas pemikiran itu, anak laki-laki merasa takut bahwa ayahnya akan mengkastrasinya juga jika ia berani untuk mewujudkan hasratnya terhadap ibunya. Ketakutan ini menyebabkan anak-anak laki-laki mematikan rasa cinta terhadap ibunya, suatu proses menyakitkan yang akan mendorongnya ke dalam masa latensi seksual yang baru akan muncul lagi pada masa pubertas.

Selama masa latensi seksual, anak laki-laki mulai mengembangkan apa yang disebut Freud sebagai superego¹²⁴. Dalam hal ini, superego adalah internalisasi anak laki-laki atas nilai-nilai ayahnya, yang merupakan kesadaran patriarkal sosial. Anak laki-laki yang berhasil menyelesaikan kompleks Oedipus dan kastrasi akan mengembangkan superego yang kuat. Ketika menghentikan cinta kepada ibunya (meskipun karena -ketakutan akan kastrasi), ia belajar untuk tunduk pada otoritas ayahnya. Ia menunggu gilirannya untuk mendapatkan perempuannya sendiri, dan sementara mensubordinasi *id*-nya (instingnya) terhadap superego-nya (suara dari hambatan sosial). Jika saja bukan karena trauma atas kompleks Oedipus dan kastrasi, anak laki-laki akan gagal menjadi matang dan menjadi laki-laki yang pada waktu yang tepat, siap, bersedia, dan mampu mengklaim obor peradaban dari ayahnya yang semakin tua dan akan segera mati.

Pengalaman perempuan atas kompleks Oedipus dan kastrasi sama sekali berbeda dari pengalaman laki-laki. Seperti anak laki-laki, objek cinta pertama anak perempuan adalah ibunya. Tetapi tidak seperti anak laki-laki tipikal, yang objek cintanya akan tetap seorang perempuan sepanjang hidupnya, anak perempuan tipikal harus mengalihkan hasratnya akan perempuan menjadi hasrat laki-laki— pertama-tama ayahnya, dan kemudian laki-laki lain yang akan menggantikan ayahnya. Menurut Freud, transisi dari objek cinta perempuan ke

¹²⁴ Istilah superego mengacu pada: cara yang sama dalam rangka mengambil alih kontribusi dan substitusi orang tua di kemudian hari, sebagai figur yang dikagumi. Kaitannya dengan kompleks Oedipus, superego hanya muncul setelah perilaku tersebut bisa ditaklukkan. *Ibid*, hal.215-216

objek cinta laki-laki ini dimulai ketika anak perempuan menyadari bahwa ia tidak memiliki penis, bahwa ia telah terkastrasi: "Mereka (anak perempuan) memperhatikan penis dari saudara laki-laknya atau teman bermainnya, yang secara jelas terlihat dan mempunyai proporsi yang besar, segera menyadarinya sebagai lawan yang superior dari organ mereka yang kecil dan tersembunyi (klitoris), dan sejak saat itu mereka menjadi korban dari kecemburuan terhadap penis (*penis envy*).

Karena terus-menerus memikirkan kekurangannya, anak perempuan kemudian juga menyadari bahwa ibunya juga tidak memiliki penis, ia kemudian merasa jijik melihat ibunya, anak perempuan kemudian berpaling kepada ayahnya untuk memperbaiki kekurangannya. Meskipun demikian, berpalingnya ia kepada ayahnya merupakan suatu hal yang menyakitkan. Ia tidak menolak ibunya tanpa merasakan perasaan kehilangan yang sangat besar. Freud mengklaim bahwa anak perempuan, seperti manusia mana pun yang kehilangan objek yang dicintainya, akan berusaha untuk mengatasi rasa kehilangannya dengan mencoba, dengan berbagai cara, untuk menjadi objek cinta. Karena itu, anak perempuan mencoba mengambil alih posisi ibunya bukan hanya karena status "inferior" ibunya sebagai manusia, melainkan karena ibunya adalah pesaingnya dalam mendapatkan kasih sayang ayahnya. Pada awalnya, anak perempuan ingin mendapatkan penis ayahnya, tetapi perlahan-lahan ia mulai menginginkan sesuatu yang lebih berharga—seorang bayi, yang baginya, merupakan pengganti paripurna penis.

Freud ber-teori bahwa lebih sulit bagi anak perempuan, ketimbang bagi anak laki-laki, untuk mencapai seksualitas dewasa yang normal. Objek cinta pertama anak laki-laki adalah seorang perempuan, yaitu ibunya. Jika anak laki-laki berkembang "secara normal", ia akan terus menginginkan perempuan dan sumber utama kenikmatan seksual masa kanak-kanaknya sebagai laki-laki, yaitu penis, akan terus menjadi sumber utama kenikmatan seksual masa dewasanya. Seperti anak laki-laki, objek cinta pertama anak perempuan adalah juga perempuan, yaitu ibunya. Tetapi jika anak perempuan berkembang "secara normal", ia akan berhenti menginginkan cinta perempuan dan mulai ingin mencintai laki-laki, suatu pengalihan objek cinta yang menuntut anak perempuan untuk mendapatkan kenikmatan seksual dari vagina yang "feminin" dan bukan dari klitoris yang "maskulin".

Menurut Freud, sebelum tahapan falik, anak perempuan mempunyai tujuan seksual yang aktif. Seperti anak laki-laki, ia ingin memiliki ibunya, tetapi dengan klitorisnya. Jika anak perempuan berhasil melampaui tahapan falik ini, menurut Freud, ia akan memasuki tahapan latensi tanpa hasrat ini; dan ketika sensitivitas genital muncul lagi pada masa pubertas, ia tidak akan lagi ingin menggunakan klitorisnya secara aktif. Sebaliknya, anak perempuan akan merasa cukup puas untuk menggunakannya secara pasif untuk masturbasi oterotis, atau sebagai bagian dari permainan awal sebagai persiapan untuk hubungan seksual heteroseksual. Tetapi karena klitoris tidak dapat dengan mudah didesentisasi, selalu ada kemungkinan bagi anak perempuan untuk kembali ke tahapan klitoral yang aktif, atau karena bosan menekan hasrat klitorisnya, mengakhiri seksualitasnya sama sekali.

Konsekuensi jangka panjang dari kecemburuan terhadap penis, dan penolakan terhadap ibu, melampaui frigiditas yang mungkin terjadi. Freud mengajarkan bahwa perjalanan anak perempuan melalui kompleks Oedipus dan kastrasi, mencederai perempuan dengan beberapa sifat gender yang tidak disukai, bersamaan dengan perkembangannya menjadi perempuan dewasa. Pertama, perempuan menjadi narsistik¹²⁵ ketika ia mengalihkan tujuan seksual aktif menjadi pasif. Menurut Freud, anak perempuan lebih ingin dicintai daripada men-cintai; semakin cantik seorang anak perempuan, semakin tinggi harapan dan tuntutan untuk dicintai. Kedua, ia menjadi *kosong (vain)*. Sebagai kompensasi dari kekurangannya atas penis, anak perempuan memfokuskan diri pada penampilan fisik totalnya, seolah-olah "penampilannya yang baik" secara umum akan, dengan berbagai cara, menutupi kekurangannya atas penis. Akhirnya, anak perempuan menjadi korban dari rasa malu (*shame*) yang dibesar-besarkan. Menurut Freud, bukanlah sesuatu yang aneh jika anak perempuan merasa sangat malu ketika melihat tubuhnya yang *terkastrasi*, sehingga anak perempuan bersikeras untuk memakai dan berganti baju di bawah seprai.

Betapa pun buruknya narsisisme, kekosongan, dan rasa malu perempuan, Freud mengisyaratkan bahwa kelemahan karakter pada perempuan ini sangatlah kecil,

¹²⁵ Narsistik adalah istilah dalam psikoanalisa yang berasal dari legenda kuno Yunani, bercerita tentang anak laki-laki yang mengagumi ketampanan dirinya di dalam cermin. *Ibid*, hal.140. Sementara tokoh feminis seperti Sandra Bartky menilai bahwa perkembangan heteroseksualitas kontemporer mendorong perkembangan narsisme feminine. Yang menyebabkan pola pikir perempuan terpisah dari tubuhnya dan memproduksi dualitas kesadaran feminin. Maggie Humm, *Dictionary of Feminist Theory*, hal.185.

dibandingkan apa yang sesungguhnya membentuk inferioritas perempuan sebagai satu jenis kelamin. Kita akan mengingat bahwa ketakutan anak laki-laki akan kehilangan penisnya, ketakutan akan kastrasi, adalah justru ketakutan yang membuatnya mampu keluar dari kompleks Oedipus, untuk akhirnya secara total tunduk pada Hukum Ayah.

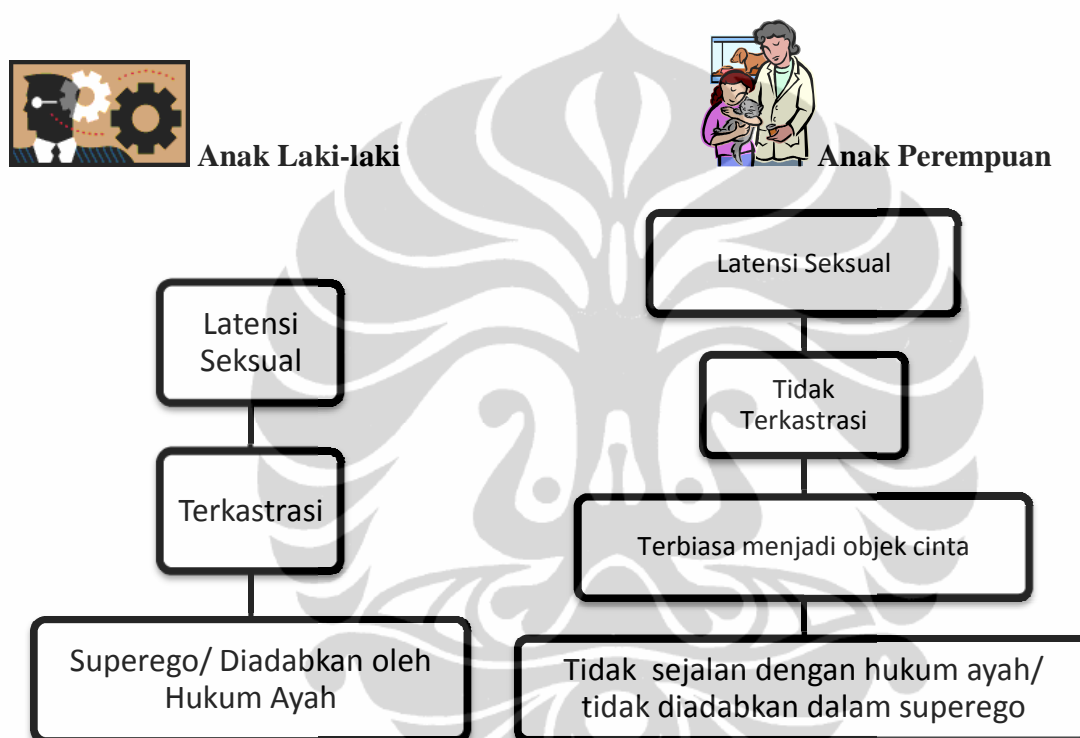
Sebaliknya, karena anak perempuan tidak mempunyai ketakutan itu—karena secara literal perempuan memang tidak mempunyai hal untuk dihilangkan—yang memang kurang darinya, yang dialaminya sebagai suatu penolakan, justru mengarahkannya ke dalam kompleks Oedipus, yang menempatkannya dalam situasi yang tidak sejalan dengan Hukum Ayah untuk jangka waktu yang tidak dapat ditentukan. Bahwa anak perempuan bebas dari hal yang setara, dengan penyelesaian traumatis anak laki-laki atas kompleks Oedipusnya di bawah ancaman kastrasi, menurut Freud, adalah suatu anugerah. Karena hanya melalui trauma seksual dalam proporsi ini—dengan didorong, alih-alih rasa takut, untuk menginternalisasi nilai-nilai ayah—seorang individu dapat mengembangkan superego yang kuat, yang menghasilkan sifat-sifat yang menandai manusia beradab. Karena perempuan tetap tidak sejalan dengan hukum laki-laki, perempuan seharusnya menjadi lebih resisten daripada laki-laki terhadap kekuatan untuk mengadabkan superego.

Berspekulasi dengan cara ini, Freud menyimpulkan: bagi perempuan, tingkatan yang secara etis disebut normal, berbeda dari yang disebut normal bagi laki-laki. Superego mereka tidak pernah begitu ajeg, begitu impersonal dan bebas dari asal-muasal emosi, seperti dituntut dari superego laki-laki. Sifat-sifat yang dikemukakan oleh para kritikus dari setiap era untuk menyerang perempuan—bahwa perempuan menunjukkan lebih sedikit rasa keadilan dibandingkan laki-laki, bahwa perempuan tidak begitu siap untuk menyampaikan kebutuhan yang besar dari hidup, bahwa mereka dipengaruhi oleh rasa kasih sayang dan kebencian dalam segala tindak penilaiannya—ke semua ini akan sangat diperhitungkan bagi modifikasi superego mereka seperti kita telah bicarakan. Dengan perkataan lain, inferioritas perempuan terjadi karena kekurangan anak perempuan akan penis. Karena mereka tidak harus merasa khawatir dikastrasi, anak perempuan tidak termotivasi, seperti anak laki-laki

seharusnya, untuk menjadi pengikut aturan yang patuh, yang "kepalanya" selalu dapat mengendalikan "hatinya".¹²⁶

Dari uraian diatas, dapat dibedakan perkembangan psikis anak perempuan dan laki-laki menurut Sigmund Freud:

Bagan 3.1 Perbedaan Situasi Psikologis Anak Perempuan dan Laki-laki Menurut Freud



Jacques Lacan lalu melanjutkan pola pemikiran Psikoanalisa Freud dengan mengajukan beberapa hipotesis, antara lain: ketidaksadaran (*unconsciousness*) terstruktur seperti bahasa. Dalam sebuah seminar, Jacques Lacan membacakan sebuah epitaf: ‘Ketidaksadaran, seolah memperlihatkan pertahanan tanpa kenal menyerah di tepian ajal. Sebagai seorang tukang sihir tanpa ilmu sihir, guru tanpa hipnosis, nabi tanpa dewa, ia mengagumkan hadirin dalam bahasa yang mengagumkan, dan membangkitkan pencerahan yang sudah berlangsung satu abad.’ Retorika seminar dari Lacan ini mempraktekkan prinsip bahwa bahasa mampu

¹²⁶ Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*, hal.189 - 196

mengungkapkan lain dari apa yang dikatakannya, upaya ini dalam rangka untuk menafsirkan ulang Freud.

Disamping itu Lacan juga menonjolkan adalah peranan Liyan (dengan "L" huruf besar untuk menunjukkan bahwa kata ini tidak hanya menunjuk ke satu orang lain), yang memiliki peranan mendasar dalam pengungkapan hasrat manusia. Karena ini didasarkan atas hilangnya objek (ibu), hasrat tidak mengakui identitas subjek, tetapi mempertanyakannya: hasrat memang menegaskan adanya perpecahan yang berlangsung dalam subjek. Menurut Lacan, ego itu — baik atau buruk — berada di pusat kehidupan psikis manusia.

Selanjutnya Lacan menonjolkan pentingnya peran bahasa karena beberapa alasan: dalam teorinya tentang "Bayangan Cermin", bayangan Cermin terkait dengan munculnya kemampuan bayi (bayi = *infant*; *enfans* = belum bersuara) yang berumur antara 6 dan 18 bulan, yang belum bisa bicara untuk mengenali bayangannya sendiri di cermin. Tindak pengenalan diri tidak menjadi jelas dengan sendirinya; ini karena sang bayi akan melihat gambaran tersebut baik sebagai dirinya sendiri (pantulannya) maupun bukan dirinya sendiri (*hanya* imaji yang terpantul).

Gambaran sosok tersebut tidak identik dengan sang subjek bayi, dan menjadi manusia utuh (yaitu menjadi makhluk sosial) berarti menyesuaikan diri dengan hal ini. Masuknya sang bayi ke dalam bahasa sangat tergantung pada pengenalan diri ini, demikian juga pembentukan ego (pusat kesadaran). Sekarang unsur-unsur bahasa dan simbolik¹²⁷ (yaitu yang kultural) menjadi unsur yang paling mendasar, sedangkan sebelumnya, faktor-faktor biologis (yaitu yang alami) mendasari subjektivitas manusia. Hal ini pernah dikatakan Lacan pada tahun 1953 dalam Diskursus Roma: "Manusia berbicara, ... tetapi simbolah yang membuatnya menjadi manusia."

¹²⁷ Konsep simbol menurut Peirce: merujuk salah satu jenis tanda yang bersifat arbitrer dan konvensional. Hal ini ekuivalen dengan pengertian Saussure tentang tanda. Kris Budiman, **Kosa Kata Semiotika**, hal. 108-109). Sedangkan tanda (*sign*): unsur dasar dalam semiotika dan komunikasi yaitu segala sesuatu yang mengandung makna, yang mempunyai dua unsur yaitu penanda (bentuk) dan petanda (makna). Yasraf Amir Piliang, **Posrealitas**, hal.22

Selanjutnya, karena bahasa juga memegang peranan penting dalam suatu wawancara psikoanalitis, saat yang dianalisis diminta untuk mengatakan apa saja yang terlintas dalam pikirannya — tanpa kecuali — karena penting sekali sebagai pembentuk ingatan. Itulah sebabnya manusia itu tak pernah lepas dari tatanan yang simbolik. Akan tetapi, bahasa itu bukan hanya pembawa pikiran dan informasi; ia bukan hanya merupakan medium komunikasi. Lacan berpendapat bahwa faktor yang membuat komunikasi menjadi cacat itu juga penting. Kesalahpahaman, kekacauan, resonansi puitis, dan berbagai macam kesalahan (seperti selip lidah, lingsung, lupa nama orang, salah ucap, dan ucap, dan sebagainya — kesalahan yang dianalisis Freud dalam *The Psychopathology of Everyday Life*) juga muncul dalam dan melalui bahasa. Nanti dalam konsep Kristeva kita akan mengenal istilah *jouissance*, sementara dalam Lacan, *jouissance* digambarkan sebagai penikmatan yang berbeda dengan kesenangan karena ia mengacu pada berbagai kegiatan yang melampaui persetubuhan, seperti makan dan gejala-gejala (misalnya mimpi, salah ucap, senang belanja, mabuk, dan lain-lain).¹²⁸

Bahasa menurut Lacan adalah segala yang kita pakai untuk mewakili diri kita, dan Lacan merasa sangat yakin bahwa ketidaksadaran itu terstruktur seperti bahasa, maka ketidaksadaran inilah yang mengganggu diskursus komunikatif— bukan secara kebetulan, melainkan mengikuti suatu keteraturan struktural. Bila bahasa, yang merupakan anggota istimewa dari tatanan yang simbolik, menduduki tempat sentral dalam teori psikoanalisis Lacan, ini hanyalah suatu unsur dalam trilogi tatanan yang membentuk subjek psikoanalisis. Dua tatanan lainnya adalah yang imajiner dan yang riil. Bila ketidaksadaran melepaskan subjek dari pusat karena mengakibatkan perpecahan, maka dalam tingkatan tataran yang imajiner (yaitu dalam diskursus kehidupan sehari-hari) pengaruh ketidaksadaran tidak diakui keberadaannya. Pada tataran yang imajiner, subjek yakin tentang adanya transparansi dari yang simbolik; ia tidak menyadari kurangnya realitas dalam yang simbolik. Oleh karena itu, yang imajiner itu tidak hanya menjadi tempat pembentukan bayangan atau terlibatnya subjek dalam kenikmatan-kenikmatan imajinasi.

¹²⁸ Philip Hill, *Lacan untuk Pemula*, hal.55

Selanjutnya dijelaskan pula oleh Lacan dimana dalam tataran pembentukan subjek individu sebagai yang berjenis kelamin, masuknya sang anak ke dalam bahasa sejajar dengan perpisahannya dengan ibu. Sebelum perpisahan ini terjadi, terdapat suasana berlimpah yang didasarkan atas bersatunya ibu dan anak. Setelah perpisahan ini sang ibu menjadi objek pertama sang anak, yaitu pengalaman kekurangan atau ketiadaannya yang pertama. Di sisi lain, bagi sang ibu, anak adalah pengganti dari alat kelamin laki-laki yang hilang: ia menemukan rasa kepuhan dalam hubungan dekatnya dengan sang anak. Meskipun demikian, tanpa adanya perpisahan ini pembentukan bahasa menjadi terganggu. Selain itu, sang ayah adalah suatu unsur yang cenderung melakukan intervensi dalam hubungan ibu-anak, sehingga dalam melakukan identifikasi dengannya sang anak bisa membentuk identitasnya sendiri.

Dalam skenario ini — yang status metaforisnya tidak boleh diabaikan — kedudukan sang ibu (juga menjadi kedudukan dari yang feminin) cenderung menjadi tempat kedudukan dari yang riil, sedangkan sang ayah membangkitkan yang simbolik dan yang riil agar bisa ditangkap oleh sang anak. Pada tataran individu yang lebih tepat dan khusus, identitas sang anak adalah hasil dari upayanya menghadapi perbedaan seksual. Yang utama dan pertama dalam proses diferensiasi seksual ini adalah munculnya kesadaran pada sang anak bahwa ibunya itu tidak memiliki penis: jadi, sang ibu memiliki *tanda* perbedaan yang permanen ini. Dari sini, Lacan lalu menunjukkan bahwa penis memiliki status simbolik yang tidak bisa direduksi lagi, status yang ditunjukkan dengan hanya berbicara tentang alat kelamin laki-laki. Oleh Lacan, falus memang tidak didefinisikan sebagai penis meski ia adalah contoh yang istimewa, namun sesuatu kemampuan yang bergerak atau berubah dari dirinya sendiri. Karenanya rahim juga dapat merupakan falus dan seorang laki-laki secara khas percaya bahwa perempuan memiliki falus.¹²⁹

Kaitannya dengan makna, Lacan mendefinisikannya membaginya menjadi dua: yakni makna tetap (misalnya nama) dan makna yang berubah-ubah (misalnya kata kerja). Persoalan menjadi rumit jika makna yang berubah-ubah ini lalu dijadikan makna tetap. Sama halnya dengan persoalan falus dimana penis itu dianggap nyata dan bisa menjadi

¹²⁹ *Ibid*, hal.102

penanda sebagai *falus* (yang simbolik); *falus*, karena peranannya dalam menandakan yang hilang (atau kurang), menjadi penanda dari penandaan ini dan dalam menandakan yang hilang, *falus* dalam tataran simbolik menjadi penanda dari ketiadaan. Sementara penanda mewakili subjek dari penanda lainnya.

Pengalaman ini tidak hanya datang dari pengetahuan (sang anak) tentang tidak adanya penis pada sang ibu, tetapi juga datang dari sang ibu sebagai kesimpulan tentang potensi tidak adanya kastrasi yang dialami sang anak. Sebagai akibatnya, melalui peranan *dari falus* sebagai simbol *par excellence*, Yang simbolik menghadapkan subjek dengan ke-rawanan dan kefanaannya.

Dalam pengertiannya yang paling umum, yang simbolik adalah sesuatu yang memberi makna dan hukum pada dunia. Lacan mulai bicara tentang hukum sebagai yang tampil dalam Demi-Nama-Bapa (*name of the father*): maka tatanan yang simbolik yang dicontohkan dengan Demi-Nama-Bapa inilah yang membentuk masyarakat. Bisa juga, dalam nama sang ayah yang sudah mati — mengikuti kisah Freud dalam *Totem and Taboo* — anak-anak melepaskan hak mereka untuk memiliki perempuan yang menjadi milik sang ayah. Bagi Levi-Strauss, yang karyanya sangat menarik Lacan pada saat itu, ini adalah saat pelembagaan hukum yang melarang hubungan inses yaitu hubungan seksual dengan saudara sendiri atau kerabat sendiri.

Bagi banyak penulis feminis, sebuah sistem patriarkal yang mengunggulkan maskulinitas, yang berarti juga sebagian besar lelaki, merupakan hasil paling dominan dari pemahaman Lacan terhadap antropologi Freudian. Tanpa ragu, Lacan memperkuat kesan terhadap para perempuan tentang hal ini dengan kalimat yang provokatif "*la femme n'existe pas*" (perempuan itu tidak ada), dan "*la femme n'est pas toute*" (perempuan itu tidak lengkap).

Pernyataan yang pertama dimaksudkan untuk menunjukkan tentang tidak adanya stereotipe yang menangkap esensi keperempuanan, tidak ada yang namanya esensi femininitas. Itulah sebabnya seksualitas itu selalu merupakan permainan topeng dan penyamaran. Oleh karena itu pula, mengatakan bahwa "perempuan itu tidak ada" berarti mengatakan bahwa perbedaan seksual tidak bisa dirangkum dalam suatu bentuk simbolik yang esensial: ia tidak

bisa direpresentasikan. Pernyataan yang kedua terkait dengan pengertian bahwa perempuan itu tidak memiliki penis, dan oleh sebab itu ia menjadi bagian dari munculnya yang simbolik; yaitu penis menjadi *falus*, dan *falus* menjadi penanda ketiadaan.¹³⁰

Secara ringkas dapat digambarkan skema proses masuknya anak ke dalam bahasa menurut Jacques Lacan adalah sebagai berikut:

Bagan 3.2. Masuknya Anak ke dalam Bahasa/ Tatanan Simbolik Menurut Lacan

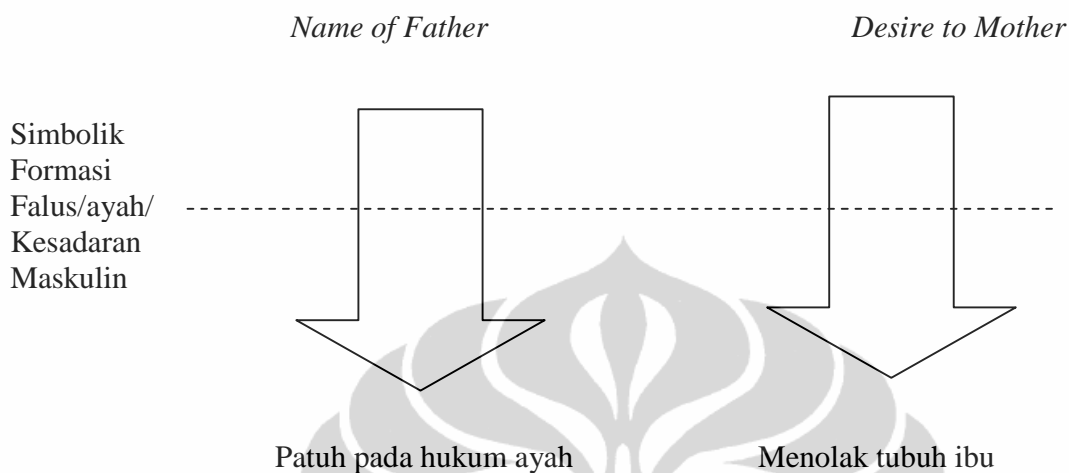


Dari bagan diatas nampak bahwa falus ayah adalah simbolik yang riil sementara falus ibu sulit dikenali, ini menjadi awal dikedepankannya simbolik ayah dan terpinggirkannya simbolik ibu. Walaupun sebenarnya lacan mengakui bahwa sebagai penikmatan yang itu ada meski ia mengacu pada berbagai kegiatan yang melampaui persetubuhan, seperti makan dan gejala-gejala (misalnya mimpi, salah ucap, senang belanja, mabuk, dan lain-lain). Lacan juga kerap menggunakan istilah *name of father* guna menggambarkan hukum ayah. Disisi lain ia menggunakan istilah *desire to mother* yang menimbulkan ambiguitas moral. Berikut adalah gambaran bagaimana jika pola Oedipus diterapkan dalam konsep Jacques Lacan dalam formasi kesadaran dan bawah sadar:

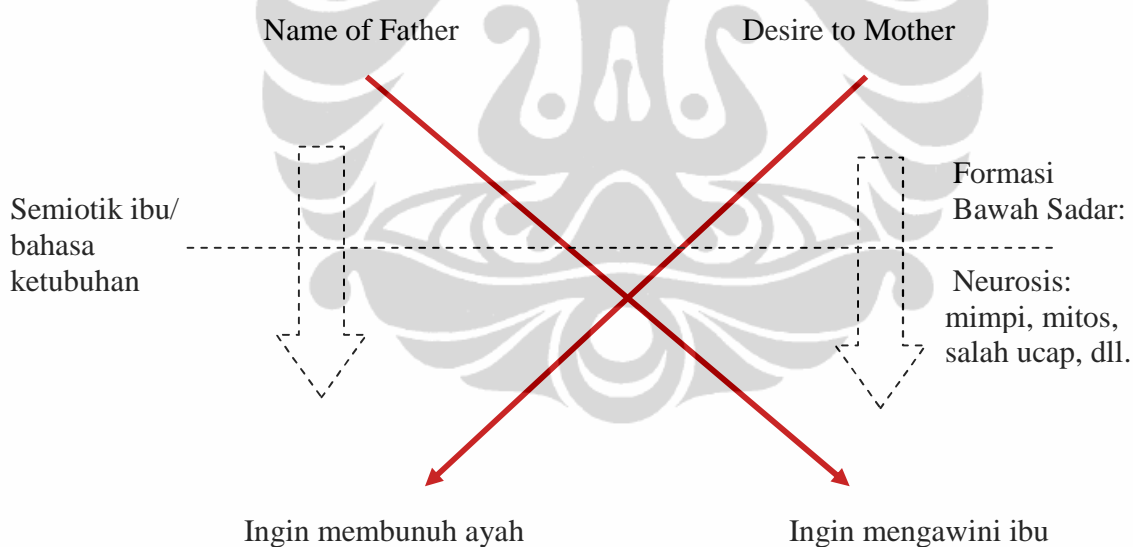
¹³⁰ John Lechte, **50 Filsuf Kontemporer: dari Strukturalisme sampai Postmodernitas**, hal 114-120.

Bagan 3.3 Ambiguitas Kisah Oedipus dalam formasi Kesadaran dan Bawah Sadar

FORMASI KESADARAN



FORMASI BAWAH SADAR



3.3 Konsep-konsep Dasar Pemikiran Kristeva

Meski merujuk defnisi mitos seperti yang diutarakan Mircea Eliade, Levi-Strauss dan Roland Barthes, Julia Kristeva lebih yakin bahwa mitos berada dalam cakupan pemaknaan yang lebih luas, melingkupi berbagai teks dalam bahasa: dongeng, legenda, artikel media,

genre film horror, karya sastra: puisi, novel, hingga karya seni: patung, lukisan dan berbagai produk historis dan ideologis lainnya.

Dengan mempergunakan kerangka kerja psikoanalisis Lacan, Kristeva mengkontraskan tahap semiotik¹³¹ atau "pra-Oedipal" dan dengan tahap "simbolik" atau "pos-Oedipal".⁴⁰ Bagi Kristeva, "semiotik" Ibu tidak dapat secara lugas dilawankan dengan tatanan simbolik, tetapi lebih sebagai bagian dari tatanan simbolik. Tatanan semiotik ada di dalam dan sekaligus di luar tatanan simbolik. Menurut Kristeva, tatanan simbolik, yang merupakan tatanan penandaan, atau ranah sosial, adalah terdiri dari dua elemen: elemen semiotik yang merembes melalui "daerah kekuasaan" pra-Oedipal, dan elemen simbolik yang hanya ada di dalam tatanan simbolik. Elemen simbolik adalah aspek penciptaan makna yang memungkinkan kita untuk mampu membuat argumen rasional.

Berlawanan dengan elemen simbolik, elemen semiotik adalah aspek penciptaan makna yang memungkinkan kita untuk mengekspresikan perasaan, elemen inilah yang merupakan "pendorong ketika elemen semiotik ini melangsungkan proses penandaan," elemen semiotik menghasilkan tulisan yang melanggar aturan: baik dalam sintaks maupun tata bahasanya. Semiotik juga merupakan elemen penolakan—yang Kristeva istilahkan sebagai "abjek" (kehinaan)—dalam tatanan simbolik. Kristeva yakin bahwa seorang yang terbebas adalah seseorang yang mampu "bermain" di antara ranah "maternal", semiotik dan pra-Oedipal dan ranah Oedipal patriarkal, di satu sisi, dan dialektik di antara aspek penciptaan makna semiotik dan simbolik di dalam tatanan simbolik, di sisi lainnya.⁴² Dengan perkataan lain, ia berargumentasi bahwa orang yang terbebas adalah orang yang dapat secara bebas bergerak di antara *chaos* dan keteraturan, revolusi dan status quo dari feminin dan maskulin.

Kristeva juga beranggapan bahwa ketika seorang anak memasuki tatanan simbolik, si anak dapat mengidentifikasi diri dengan ibu atau ayahnya. Bergantung pada pilihan yang diambilnya, seorang anak dapat menjadi kurang atau lebih "feminin" atau "maskulin". Dengan demikian, seorang anak laki-laki dapat bereksistensi dan menulis dengan modus

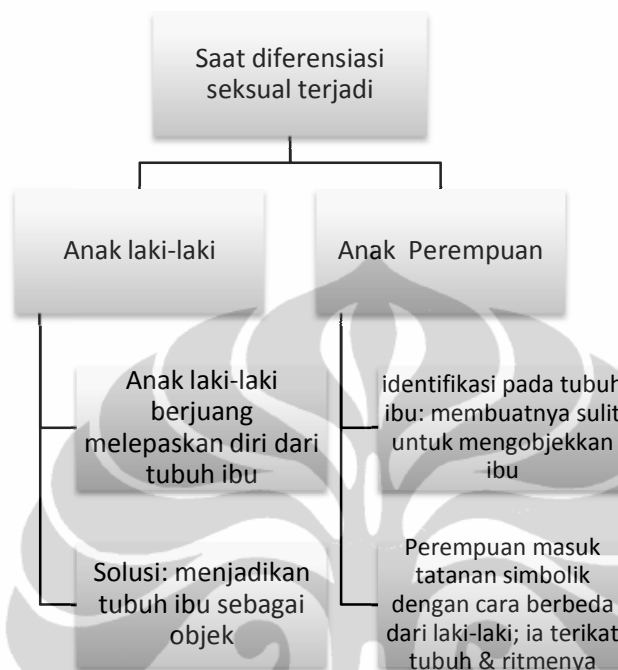
¹³¹ Istilah semiotik mengacu pada ilmu tentang tanda dan kode-kodenya serta penggunaannya dalam masyarakat.

"feminin", dan anak perempuan dapat bereksistensi dan menulis dengan modus "maskulin". Tetapi, yang paling menarik dan kontroversial adalah pemikiran Kristeva bahwa tulisan "feminin" dari seorang laki-laki lebih memiliki potensi revolusioner dibandingkan tulisan feminin perempuan.

Tatanan kebudayaan lebih terganggu ketika seorang laki-laki berbicara seperti perempuan, dibandingkan ketika seorang perempuan berbicara seperti laki-laki. Dengan perkataan lain, seperti diungkapkan Kelly Oliver dalam wawancaranya dengannya, Kristeva berpendapat bahwa, "Jika pada laki-laki, identifikasi dengan semiotik maternal bersifat revolusioner, karena hal itu melanggar konsepsi tradisional atas perbedaan seksual, bagi perempuan, identifikasi dengan maternal tidak melanggar konsepsi tradisional atas perbedaan seksual."

Penekanan Kristeva adalah pada perbedaan secara umum, dan bukan perbedaan seksual secara khusus. Meskipun menolak gambaran tradisional atas dua jenis kelamin biner dan atas dua identitas gender yang berlawanan, Kristeva mengakui kebenaran bahwa pada dasarnya ada perbedaan seksual antara laki-laki dan perempuan. Seperti feminis psikoanalisis Dinnerstein dan Chodorow, Kristeva melokasikan permulaan perbedaan seksual seorang anak dalam hubungannya dengan ibunya; tetapi dalam versi Kristeva atas hubungan ini, identitas seksual seorang anak secara khusus dibentuk melalui perjuangan untuk melepaskan diri dari tubuh ibunya. Anak laki-laki melakukan ini tidak dengan menolak tubuh ibunya, melainkan dengan mengobjekkan tubuh ibunya, memikirkan kembali tubuh ibunya sebagai objek yang merepresentasi segala sesuatu yang menjijikkan sebagai seorang manusia (tahi, darah, lendir).⁴⁴ Sebaliknya, semakin besar identifikasi yang dilakukan seorang anak perempuan terhadap tubuh ibunya, semakin besar kesulitan yang akan dialaminya dalam menolak atau mengobjekkan tubuh ibunya itu.

Skema 3.4. Cara Anak Laki-laki dan Anak Perempuan Memasuki Kedewasaan Menurut Julia Kristeva



Karena tubuh maternal yang ditolak dan yang diobjekkan itu diasosiasikan dengan perempuan semata, perempuan kemudian dikelompokkan bersama "sampah" masyarakat yang lainnya —kaum Yahudi, gipsi, homoseksual, penyandang cacat, dan orang-orang sakit.

Walaupun Kristeva mengakui bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai identitas seksual yang berbeda, tidak berarti ia berpendapat bahwa identitas ini dimanifestasikan dengan cara yang sama oleh setiap "perempuan" dan "laki-laki". Misalnya, Kristeva mempertahankan pendapatnya bahwa konsep "perempuan" tidak mempunyai makna pada tingkat ontologis, tetapi hanya pada tingkat politis: "Keyakinan bahwa 'seseorang adalah perempuan' adalah hampir sama absurd dan kaburnya dengan keyakinan bahwa 'seseorang adalah laki-laki.'¹³²

Tematik dalam alur pemikiran Kristeva memang sangatlah banyak. Karenanya harus dibatasi. Berikut ini kita akan menelusik konsep pemikiran Kristeva dengan mengkaitkannya dengan karakter miteme-miteme yang sudah dibahas di bab II. Miteme yang dimaksud

¹³² Rosemary Putnam Tong, *Opcit.*, hal.299-302

penggalan-penggalan atau fragmen dari mitos yang dianggap bermakna dan harus dilihat lebih mendalam ketimbang sebagai yang simbolik saja. Kisah Oedipus misalnya, adalah mitos yang dianggap penting baik Levi-Strauss, Lacan dan Kristeva. Kristevapun memiliki tafsir tersendiri atas mitos Oedipus ini. Selanjutnya penulis membagi alur pemikiran Kristeva dalam beberapa tema:

3.3.1 Kekerasan dalam Berbahasa

Dalam bukunya *Revolutions in Poetic Language* yang terbit di tahun 1974, Kristeva mengajukan proposal bahwa proses identifikasi atau inkorporasi dan diferensiasi atau penolakan yang memungkinkan bahasa digunakan, beroperasi dalam materi tubuh. Contohnya struktur keterpisahan yang berkaitan dengan erat dengan metabolisme tubuh. Ia mengistilahkan relevansi ini dengan “Logika penolakan”. Bagaimana tubuh beroperasi, lalu mempersiapkan kita untuk memasuki bahasa. Kristeva juga banyak bicara soal subjek yang baginya lebih condong digunakan untuk menyebut agen wicara/ pemikir (*speaking/ thinking*) dari gender yang maskulin yang berakar dari konsep model maskulin/ oedipal dalam pemikiran Freud.

Kristeva sama halnya dengan Lacan percaya bahwa tahap cermin adalah saat dimana anak dipersiapkan untuk masuk ke dalam bahasa, budaya dan hukum komunitas. Dan sama halnya Freud yang menganggap bahwa seksualitas anak-anak adalah "penyimpangan polimorfus"—bagi anak-anak, keseluruhan tubuh mereka, terutama lubang-lubang di dalam tubuhnya dan anggota tubuhnya, adalah ranah seksual. Anak-anak bayi berkembang dari tipe seksualitas "yang menyimpang" menjadi seksualitas genital heteroseksual yang "normal" melalui beberapa tahapan. Selama tahapan *oral*, bayi menemukan kenikmatan dengan mengisap payudara ibunya atau ibu jarinya sendiri. Selama tahapan *anal*, anak berusia 2- 3 tahun terutama menyukai sensasi yang dikaitkan dengan pengendalian pengeluaran kotorannya. Selama tahapan *falik*, anak yang berusia tiga hingga empat tahun menemukan potensi kenikmatan pada genitalnya, dan kemudian menyelesaikan atau gagal menyelesaikan apa yang disebut sebagai kompleks Oedipus dan kastrasi.

Melanjutkan gagasan ini, **Jacques Lacan** beberapa teori antara lain tentang pentingnya peran bahasa dikarenakan beberapa alasan: dalam teorinya tentang "Bayangan Cermin", terkait dengan munculnya kemampuan bayi (bayi = *infant*; *enfans* = belum bersuara) yang berumur antara 6 dan 18 bulan, yang belum bisa bicara untuk mengenali bayangannya sendiri di cermin. Tindak pengenalan diri tidak menjadi jelas dengan sendirinya; ini karena sang bayi akan melihat gambaran tersebut baik sebagai dirinya sendiri (pantulannya) maupun bukan dirinya sendiri (*hanya* imaji yang terpantul). Bagi Kristeva, *thetic* (gagasan dalam bahasa awal) yang berkembang dalam tahapan cermin ini adalah *thetic* yang terkastrasi. Dan disinilah mulai digalinya ide Kristeva tentang semiotik chora yang mengawali tataran simbolik dimana mempersiapkan anak masuk ke dalam bahasa.

Teori Kristeva tentang semiotik *chora* dijabarkan disini sebagai pra-verbal psikis feminin/ denyut nadi biolokal yang mendahului subjektivitas dan bahasa); penyajian simbolik atas waktu maskulin dari bahasa, logika dan hukum); tahap cermin (*threshold* – ambang antara yang semiotik dan simbolik) dan *jouissance* (perjumpaan dari semiotik dan simbolik dalam seni momentum kenikmatan yang ekstrem). Gagasan terminologi chora diadopsi Kristeva dari istilah Plato yang mengacu pada gerakan dan artikulasi sementara yang ekstrem yang terkonstitusi dari gerakan dan stasi sekejap: “*We borrow term chora from Plato Timaeus to denote an essentially mobile and extremely provisional articulation constituted by movements and their ephemeral stases.*”¹³³ Chora menggambarkan totalitas non-ekspresif yang terbentuk dari dorongan dalam gerakan yang diregulasikan. Kita membedakan ini dari artikulasi yang tidak pasti yang sangat bergantung pada representasi.

Chora menjadi modalitas pemakna yang membedakan antara yang riil dan simbolik. Ia merupakan ritme stasi yang sekejap meski belum merepresentasikan sesuatu untuk seseorang. Semiotik chora/ yang feminin ini selanjutnya akan muncul dalam teks-teks sebagai penanda yang mengantarkan penulis ataupun pembaca dalam penikmatan tahap pra-oedipal dimana tubuh maternal dinikmati. Sementara teks yang merefer pada tahap oedipal tubuh maternal dijadikan abjeksi/ ditolak.

¹³³ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal..25

Setelah jeda membentuk yang simbolik, apa yang kita sebut dengan semiotik *chora* memperoleh status yang lebih tepat. Meski awalnya adalah prakondisi yang simbolik, fungsi semiotik dalam praktek penandaan menjadi hasil dari pelanggaran yang simbolik. Oleh karena itu semiotik "mendahului" simbolisasi, hadir dalam praktek musik dan puisi. Dengan kata lain, simbolisasi memungkinkan kompleksitas dari sistem kombinasi semiotik yang tidak hanya teori yang dapat mengisolasi yang awal (*preliminary*) dalam rangka menspesifikasikan fungsinya. Semiotika tidak semata-mata objek abstrak yang diproduksi untuk kebutuhan teori: “*Nevertheless, the semiotic is not solely an abstract object produced for the needs of the theory.*”¹³⁴

Selanjutnya negativitas menurut Kristeva memiliki kecenderungan untuk menekan fase *thetic*, dan memecah belah (*desynthesize*) hal itu. Ekstremnya, negativitas bertujuan untuk menyita (*foreclose*) fase *thetic*, dimana setelah periode dari ledakan motilitas (spontanitas) semiotik, dapat mengakibatkan hilangnya fungsi simbolik, seperti terlihat pada situasi skizofrenia.¹³⁵

Peraturan dari semiotik di dalam simbolik melalui jeda *thetic*, yang melekat dalam bekerjanya bahasa, juga ditemukan di berbagai tingkatan struktur (*edifice*) penandaan masyarakat. Dalam apa yang dikenal oleh masyarakat kuno, jeda penemuan tatanan simbolik ini, diwakili oleh pembunuh orang, budak, tawanan dan binatang. Freud mengungkapkan penemuan jeda ini dan menganalisis ketika ia menekankan bahwa masyarakat dibangun dalam keterlibatan atas kejahatan umum. Tatanan sosial untuk bagian ini, mengungkapkan kekangan (*confinement*) dari dorongan kematian, yang tiada habisnya mengkondisikan program dan bergerak melalui setiap stasi/ perhentian dan tentu saja setiap struktur, dalam suatu tindakan pembunuhan. Agama-agama, seperti yang kita tahu, telah menempatkan diri mereka sebagai spesialis wacana tentang hal-hal radikal, unik yang bisa disebut dengan momentum *thetic*: “*The social order for its part, reveals its this confinement*

¹³⁴ *Ibid*, p.68

¹³⁵ Skizofrenia: kekacauan dalam struktur psikis berupa teralinasinya dan tercabutnya seseorang dari realitas; kekacauan dalam struktur bahasa berupa terputusnya rantai penandaan yang mengaitkan sebuah tanda dengan sebuah makna, sehingga terjadi kekacauan makna. Yasraf Amir Piliang, **Posrealitas**, hal.21

of the death drive, whose endless course conditions and moves through every stasis and thus every structure, in an act of murder."¹³⁶

Dugaan dari negativitas yang mungkin dipikirkan sebagai penyebab dan prinsip pengaturan dari proses, datang dari Hegel. Konsep negativitas, berbeda dengan ketiadaan (*nothingness*) dan negasi (*negation*). Figur-figur sebagai yang relasinya tidak ber-solusi antara mobilitas yang tak terkatakan (*ineffable*) dan yang sudah ditentukan akan suatu hal. Maka negativitas adalah mediasi, pengalihan kekuatan (*supersession*) dari abstraksi murni dari ada (*being*) dan ketiadaan, tapi semua kategori dipakai dalam sistem kontemplatif: yang universal dan yang partikular, penentu dan yang bukan, kualitas dan kuantitas, negasi dan afirmasi, dan lain-lain: "*Negativity constitutes the logical impetus beneath the thesis of negation, but is identical to neither since it is, instead, the logical functioning of the movement that produces the theses.*"¹³⁷

Konsep Hegelian tentang negativitas sudah mempersiapkan hal yang paling mungkin dari pemikiran tentang proses material. Etika mengembangkan proses negativitas yang membuka jenis etika yang terdiri dari kepatuhan kepada hukum. Subjek dari estetika kaum Hegelian ini adalah subjek bebas yang *par excellence*- yang menurut definisi yang dianggap logis diberikan kepada negativitas ini adalah kebebasan untuk dirinya sendiri sebagai bentuk yang tertinggi dari ketiadaan (yang diambil) untuk dirinya sendiri.pertanyaannya: mungkinkah negativitas ini adalah afirmasi untuk diri sendiri? "*The logical definition given to this negativity is freedom 'for itself': The highest form of nothingness [taken] for itself is freedom, but it is negativity to the extent that it goes as deep into itself as possible, and is itself affirmation.*"¹³⁸

Sebagai ekspresi logis dari proses objektif, negativitas hanya bisa berproduksi sebagai subjek dalam proses/ diadili. Dengan kata lain, subjek terbentuk melalui hukum dari negativitas sehingga membuka untuk itu dan melalui objektivitas, ia bergerak menjadi bukan subjek, bebas. Subjek menyelam dalam negativitas tidak lagi di luar negativitas

¹³⁶ Julia Kristeva, *opcit.*, hal.70

¹³⁷ *Ibid*, p.109

¹³⁸ *Ibid*, hal.110

objektif sebagai kesatuan yang sangat baik (*transcendant*) atau unit pertama (*monad*) regulasi yang spesifik; meskipun ia memposisikan dirinya sebagai yang paling dalam (*innermost*) dan di hampir seluruh momentum hidup dan roh yang objektif. Prinsip Hegelian ini adalah fermentasi dari materialisme dialektikal, yang menjadi konsep aktivitas manusia sebagai yang revolusioner dalam hukum sosial dan alami, sebuah aktivitas yang dianggap objektif:

“A subject submerge in negativity is no longer ‘outside’ objective negativity as a transcendant unity or a specifically regulated monad; instead he positioned himself as the innermost and most objective movement of Life and Spirit.” This Hegelian principle is the ferment of dialectical materialism, where it becomes both the concept of human activity as revolutionary activity and that of the social and natural laws this activity shows to be objective.”¹³⁹

Penolakan juga berkaitan erat dengan penyangkalan. Berikut pendapat Kristeva: Kehidupan yang tidak didukung oleh hasrat, karena hasrat selalu bagi objek-objek. Kehidupan semacam itu didasarkan pada keluaran. Mereka jelas bisa dibedakan dari yang dipahami sebagai neurotik atau psikotik, yang disebut sebagai *negasi dan modalitasnya, transgresi, penyangkalan dan penolakan*. Dinamika mereka menantang teori ketidaksadaran, melihat bahwa bawah sadar bergantung pada dialektika negativitas. Teori mengenai bawah sadar, seperti yang telah diketahui, mensyaratkan sebuah represi atas konten (perasaan dan presentasi) yang, karenanya, tidak memiliki akses pada kesadaran tetapi berefek dalam modifikasi subjek, entah dari pembicaraan salah ucap (*parapraxes*, dsb), atau dari gejala tubuh (*symptom*), atau keduanya (halusinasi, dan sebagainya).

Sebagai kaitan dengan gagasan represi, Freud mengajukan penyangkalan sebagai sarana yang menjelaskan neurosis dan penolakan (penyangkalan) sebagai sarana mengelola situasi psikosis. Asimetri dari dua represi tersebut menjadi lebih jelas karena adanya penyangkalan yang melekat pada objek sementara penolakan mempengaruhi keinginan itu sendiri (Lacan, dengan sempurna menginterpretasi pemikiran Freud, dalam “Penolakan atas nama Ayah”):

“The asymmetry of the two repressions becomes more marked owing to denial’s bearing on the object whereas repudiations affects desire itself (Lacan in perfect

¹³⁹ *Ibid*, hal.111

keeping with Freud's thought, interpret that as "repudiation of The Name of the Father"."¹⁴⁰

Soal represi kenikmatan, Kristeva mengutip Freud dalam artikel "Negasi": simbolisasi menyiratkan represi kenikmatan dan dorongan erotik. Namun represi ini tidak absolut. Freud menunjukkan bahwa represi yang lengkap (jika mungkin) akan menghentikan fungsi simbolik. Represi, dijelaskan Lacan, adalah semacam "ketidakcocokan antara *signified* (petanda) dan *signifier* (penanda) yang ditentukan oleh sensor yang berasal dalam masyarakat". Menyiapkan fungsi simbolik memerlukan represi dan mencegah kebenaran dihapus dari yang riil sehingga tidak tergelincir di mana saja kecuali "diantara garis", yaitu, dalam struktur linguistik, sebagai "negasi" misalnya.

"Kinerja dari fungsi penilaian", Freud melanjutkan, "tidak dimungkinkan sampai penciptaan simbol dari negasi telah dilengkapi (*endowed*) cara berpikir dengan patokan pertama kebebasan dari konsekuensi represi..." Mari kita kembali ke poin sebelumnya dalam teks tentang negasi. Bagi Freud, "negasi adalah pengangkatan dari represi [*Aufhebung der Verdrangung*]", yang berarti penerimaan "intelektual" dari represi, tetapi tidak berhentinya atau konsumsinya. Akibatnya, fungsi "intelektual" terpisah dari proses "afektif" (emosi), yang mengakibatkan "jenis penerimaan intelektual dari yang represi, sementara pada saat yang sama apa yang penting untuk represi terus dipertahankan:

*"For Freud, 'negation is lifting of the repression [Aufhebung der Verdrangung]', which means an 'intellectuall acceptance of the repressed', but not its discharge or its 'consumption'. As a consequence, the intellectual function is separated from the 'affective process' which results in a kind of intellectual acceptance of the repressed, while at the same time what is essential to the repression persists."*¹⁴¹

Bagi psikoanalisis, "subjek benar adalah subjek ketidaksadaran" yang muncul hanya dalam fenomena transferensi. Jelas ini bukan subjek puitis. Meskipun psikoanalisis dan, karenanya, transferensi mengizinkan topografi (plural) dari subjek untuk memunculkan sains, topografi bahasa puitis muncul sebagai salah satu yang menarik keluar, dalam perangkat penandaan (yang telah disebut sebagai "prosodi", "seni", dan sebagainya), bukan konten ideasional dari

¹⁴⁰ Julia Kristeva, *The Power of Horror*, hal.6-7

¹⁴¹ Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, hal.162

apa yang tetap berada di luar simbolisasi pertama, tetapi lebih pada ekonominya: gerakan penolakan.

Penolakan ini mungkin tersirat dalam penilaian afirmatif (*Bejahung*) atau dalam morfologi linguistik dan dalam kata lain, mungkin muncul pada simbol dari negasi atau perusakan morfo-sintaksis. Negativitas puitis adalah penolakan tingkat ketiga. Dan sebagai penolakan dari negasi simbolik dan neurotik, itu mengingatkan, spasialitas dan musikalitas, momen dialektis dari penandaan (*signifiance*) yang dihasilkan.¹⁴²

Dengan demikian, teks sesaat mengatur ke-kanan konflik antara penanda dan petanda yang didirikan oleh simbol dari negasi dan yang menentukan semua sensor yang berasal dari masyarakat- memposisikan kembali, tentu saja, tetapi juga mendistribusikannya. Teks ini membuat penolakan bekerja di tempat yang sangat simbolik dan sensor sosial, yang menetapkan bahasa sebagai sistem simbolik dengan artikulasi ganda: penanda dan petanda.

Tentang subjek, Kristeva mengacu pemikiran Lacan tentang perkembangan subjek seperti halnya menurut teori tentang ketidaksadaran (*unconsciousness*), kita bisa temukan bahwa tahap *thetic* (awal pengenalan dengan bahasa) dalam proses pemaknaan, meliputi tahap cermin dan tahap penemuan 'kastarsi' (pengibirian). Yang pertama, tahap cermin, menghasilkan "intuisi spasial" yang ditemukan di jantung fungsi pemaknaan dari signifikansi (pemaknaan) tanda-tanda dan dalam kalimat. Dari situ, dalam rangka memadukan citranya di cermin, anak harus tetap terpisah, tubuhnya gelisah oleh *motilitas semiotik* (spontanitas semiotik), yang mem-fragmentasi dirinya ketimbang menyatukan ia dalam representasi. Menurut Lacan, ketidakdewasaan fisiologis manusia seperti bayi yang lahir prematur, dengan demikian apa yang memungkinkan setiap penempatan permanen, pertama dan terutama, seperti gambar yang terpisah, heterogen dan pecah. Penangkapan gambar dan menjalankan investasi dalam gambar, melembagakan narsisme yang paling awal, memberi ijin objek untuk terlepas dari *semiotik Chora*. Lacan memastikan bahwa gambar spekulat (pantulan cermin) adalah prototipe "bagi dunia objek". Posisi ego dicitrakan mengarah ke posisi objek, yang juga terpisah dan bisa dimaknai.¹⁴³

¹⁴² *Ibid*, hal.164

¹⁴³ *Ibid*, hal.46

Dua pemisahan itu mempersiapkan jalan bagi 'tanda' (*sign*¹⁴⁴). Tanda itu dapat dipahami sebagai suara yang diproyeksikan dari tubuh yang gelisah (dari semiotik *chora*) guna menghadapi citra atau objek, yang secara simultan (bersamaan) melepaskan diri dari keberlangsungan di sekelilingnya. Ucapan-ucapan *holophrastic* (kata yang sepotong-sepotong) pertama anak terjadi masa itu, dalam apa yang dianggap sebagai batas-batas tahap cermin (enam sampai delapan belas bulan). Atas dasar ini posisi yang merupakan rehat, pemaknaan (*signification*¹⁴⁵) dibangun menjadi semacam sistem digital dengan artikulasi ganda yang menggabungkan elemen yang terpisah.¹⁴⁶

Belajar bahasa lalu dapat dianggap sebagai suatu konfrontasi yang akut dan dramatis antara memposisikan-memisahkan-mengidentifikasi dan motilitas (gerakan spontan) dari semiotik *chora*. Pemisahan dari tubuh ibu, bermain pertahanan diri (*the for-da game*), *analiti* dan *orality*, semua bertindak sebagai negativitas permanen yang merusak citra dan objek meskipun ini memfasilitasi artikulasi jaringan semiotik, yang kemudian akan diperlukan dalam sistem bahasa dimana akan lebih atau kurang terintegrasi sebagai sebuah penanda (*signifier*).¹⁴⁷

Kastrasi menjadi sentuhan akhir dalam proses pemisahan yang menaruh subjek sebagai yang dapat dimaknai (*signifiable*). Dapat dikatakan bahwa keterpisahan selalu merupakan konfrontasi terhadap liyan (*the other*): imaji ego (*imago*) di dalam cermin (*signified*-pertanda) dan proses semiotik (*signifier*- penanda). Sebagai pengabul setiap permintaan, ibu menempati tempat pengganti. Tubuhnya sebagai wadah dan penjamin tuntutan, mengambil tempat dari semua yang narsistik, khayalan, efek dan gratifikasi; dia, dengan kata lain, adalah *phallus* (lingga).¹⁴⁸

¹⁴⁴ *Sign/* tanda diartikan sebagai unsur dasar dalam semiotika dan komunikasi, yaitu segala sesuatu yang mengandung makna, yang mempunyai dua unsur, yaitu penanda (bentuk) dan petanda (makna). Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas*, hal.19

¹⁴⁵ *Signification/* pertandaan: hubungan antara penanda dengan pertanda, yaitu cara tertentu sebuah citraan mental berhubungan dengan sebuah makna. *Ibid*, hal.19

¹⁴⁶ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal. 47

¹⁴⁷ *Ibid*, hal.46

¹⁴⁸ *Ibid*, hal.47

Temuan dari kastarsi, bagaimanapun melepaskan subjek dari ketergantungan pada ibu, dan persepsi dari kesenjangannya (*manque*) membuat fungsi falik menjadi fungsi simbolik. Ini adalah saat yang menentukan penuh dengan konsekuensi: subjek menemukan identitasnya di dalam yang simbolik, terpisah dari kesatuannya (*fusion*) dengan ibu, batas kenikmatan (*jouissance*) kelamin, ke pemindahan motilitas semiotik pada tatanan simbolik. Demikian akhir dari fase *thetic*, yang menyatakan kesenjangan antara penanda dan pertanda sebagai pembuka ke arah setiap keinginan tetapi juga setiap tindakan, termasuk kenikmatan yang berlebihan.¹⁴⁹

Tanpa perlu menelisik argumen Lacan yang mendetail, Kristeva menekankan bahwa *phallus* mempunyai efek yang total pada pertanda (*signifieds*) yang diproduksi oleh penanda (*signifier*); *phallus* itu sendiri adalah sebuah penanda. Dengan kata lain, *phallus* tersebut tidak diberikan dalam ucapan tetapi merujuk di luar dirinya sebagai prasyarat yang memungkinkan sebuah ucapan. Karena untuk ucapan, ego harus diposisikan dalam penanda, tetapi harus melakukan fungsi subjek yang tidak memiliki penanda. Proses pertandaan hanya dapat berfungsi jika didukung oleh subjek dan pada kondisi bahwa subjek berkehendak (*manqué a etre*).¹⁵⁰

Topik kekerasan, juga kental dibicarakan Kristeva dalam bukunya *The Powers of Horror*, di buku ini Kristeva banyak bicara tentang kehinaan (abjeksi¹⁵¹ - *abjection*) dipandang dari sudut subjek dan objek. Kehinaan yang dimaksud berkaitan dengan sesuatu yang ditakuti manusia dari manusia lain yang dituangkan dalam teks. Di dalam sebuah teks, Kristeva beranggapan bahwa sang penulis tak lepas dari masa lalunya yang dibayangi kekerasan, ancaman, yang sulit ditolerir, yang dipikirkan.¹⁵² *Abject* hanya memiliki satu kualitas dari objek yang menjadi pihak oposisi. Sifat oposisi menempatkanku pada tekstur yang rentan dalam hasrat (*desire*) akan makna.

¹⁴⁹ *Ibid*, 47

¹⁵⁰ *Ibid* hal.48

¹⁵¹ Yasraf Amir Piliang dalam bukunya **Posrealitas** memaknai Abjeksi sebagai keadaan terpuruk pada titik terendah (degradasi, demoralisasi) yang berarti juga penolakan (*rejection*) atau pembuangan sesuatu dari tubuh. Yasraf Amir Piliang, *opcit*, hal.15

¹⁵² Julia Kristeva, *Power of Horror*, hal.1

Abject oleh Kristeva juga digambarkan sebagai korban yang mempesona (*fascinated victims*). Menyakitkan tapi menyenangkan. *Abjection* sendiri berada di atas seluruh ambiguitas, sebab melepaskan ikatan tidak secara radikal memotong subjek dari apa yang mengancamnya. Secara kontras *abjection* juga dikenali sebagai bahaya yang kekal. Yang didalamnya mengandung unsur penilaian dan pengaruh.¹⁵³ *Abject* mengkonfrontir kita di sisi lain dengan pernyataan yang rapuh, tapi di sisi lain sesat dalam teritori para hewan. Seperti masyarakat primitif yang menjaga jarak budaya dengan ancaman para hewan atau hewanisme, yang mereka imajinasikan sebagai seks dan pembunuhan.¹⁵⁴

Demikian pula dengan tubuh *maternal* biasa dipandang. Tubuh keibuan dipandang sebagai otoerotisme dan tabu inses yang harus dilawan.¹⁵⁵ Abjek juga berelasi dengan kehendak jahat (*perversion*) yang diproduksi oleh superego, yang ingin melawan agama, moralitas dan hukum.¹⁵⁶

Tiada Monster- *Beast* di sana tanpa pendaran keabadian
Tiada mata yang begitu tercela ataupun abjek yang memudar
Melawan petir di ketinggian, sekarang melemah, sekarang menguat.

Victor Hugo, *La legend des siecles*

Abjeksi menurut Kristeva menjadi suatu hal yang paling ambigu; “Tetapi bukan tiada pula. Sebuah “sesuatu” yang tidak saya kenal sebagai sesuatu. Sebuah bobot ketiadaan makna, yang tentangnya tiada yang signifikan, yang memikatku. Di tepian non-eksistensi dan halusinasi, dari sebuah kenyataan bahwa, jika saya akui, maka mengalahkan saya. Di sana, abjek dan abjeksi merupakan pelindung saya. Yang primer dari budaya saya.”¹⁵⁷

Abjek yang Kotor: Kristeva menggambarkan abjeksi dengan cerita berikut ini: “Jijik pada makanan tertentu, sepotong kotoran atau tinja. Kejang dan muntah melindungi saya. Jijik dan muntah-muntah mendorong saya ke pinggir dan mengalihkan saya dari kotoran, comberan, dan limbah. Malu berkompromi, di tengah-tengah pengkhianatan. Permulaan yang menyenangkan mengarahkan saya menuju dan memisahkan saya dari mereka.

¹⁵³ *Ibid*, hal.9-10

¹⁵⁴ *Ibid*, hal.12-13

¹⁵⁵ *Ibid*, hal.14.

¹⁵⁶ *Ibid*, hal.16-17

¹⁵⁷ *Ibid*, hal.1-2

Memuntahkan makanan mungkin merupakan bentuk paling mendasar dan kuno dari abjeksi. Ketika mata melihat atau mulut menyentuh permukaan susu— saya mengalami sensasi tercekik, kejang di perut, perut; dan seluruh organ mengejangkan tubuh, merangsang air mata dan empedu, meningkatkan detak jantung, menyebabkan kening dan tangan berkeringat. Bersamaan dengan rasa pusing yang berkunang-kunang, rasa mual membuat saya menolak krim susu tersebut, memisahkan saya dari ibu dan ayah yang menyodorkannya. “Saya” tidak menginginkan unsur tersebut, tanda dari keinginan mereka; “saya” tidak ingin mendengar, “saya” tidak menerimanya, “saya” lalu menolaknya. Tetapi karena makanan tersebut bukanlah “yang lain” dari “saya”, yang hanya berada dalam keinginan mereka, saya menolak diri saya, saya meludahkan diri saya, saya menghinakan diri saya dalam gerakan yang sama yang dengannya “saya” mengklaim membentuk diri saya.”

Dalam proses semacam ini, menurut Kristava abjeksi dibentuk: Detil tersebut, mungkin tidak penting, tetapi sesuatu yang mereka kejar-kejar, tekankan, evaluasi, sentuhan tersebut mengenai saya luar dalam, muntahan tercerai-berai; adalah kemudian bahwa mereka melihat bahwa “saya” berada dalam proses menjadi sebuah yang lain menggantikan diri saya yang mati. Selama berlangsungnya yang “saya” menjadi, saya melahirkan diri saya sendiri di tengah-tengah kerasnya sedu sedan, muntah. Protes senyap atas gejala tersebut, menghancurkan kerasnya sebuah kejang, untuk pastinya, tergurat dalam sebuah sistem simbolik, tetapi di mana, tanpa ingin atau bisa terpadu dalam usaha menjawabnya, ia bereaksi, ia terlepas, ia terhina:

“That detail, perhaps an insignificant one, but one that they ferred out, emphasize, evaluate, that trifles turns me inside out, guts sprawling; it is thus that they see that “I” am in the process of becoming an other at the expense of my own death. During that course in which “I” become, I gave birth to myself amid the violence of sobs, of vomit. Mute protest of the symptom, shattering violence of a convulsion that, to be sure, is inscribe in a symbolic system, but in which, without either wanting or being able to become; integrated in order to answer to it, it reacts, it abreacts. It abjects.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ *Ibid*, hal.2-3

Lebih jauh abjeksi dihubungkan Kristeva dengan konsep kematian: “Mayat (atau jenazah; kejatuhan), yang memiliki kegagalan tak dapat diperbaiki, merupakan pelimbahan, dan kematian; ia mengganggu bahkan lebih kasar pada dia yang menentanginya sebagai kesempatan yang rapuh dan keliru. Sebuah luka dengan darah dan nanah, atau sakitnya, bau keringat yang asam, dari pembusukan, bukanlah petanda kematian. Dalam kehadiran petanda kematian— sebuah aliran — dengan sebuah radiografik otak (*encephalograph*) yang datar misalnya, saya akan mengerti, bereaksi, atau menerima. Tidak, seperti dalam teater sebenarnya, tanpa riasan atau topeng, menolak dan mayat memperlihatkan padaku apa yang saya sisihkan agar bisa hidup. Cairan tubuh ini, kotoran ini, tahi ini adalah apa yang bertahan dalam hidup, penuh kesukaran dan dengan kesulitan, di sebagian kematian. Di sana, saya berada di batas kondisi saya sebagai makhluk hidup. Tubuh saya melepaskan dirinya, sebagai makhluk yang hidup, dari perbatasan tersebut. Kotoran demikian terjatuh sehingga saya mungkin hidup, hingga, dari kehilangan demi kehilangan, tidak ada yang tersisa di diriku dan seluruh tubuh saya terjatuh melampaui batas – menjadi mayat, jenazah. Jika tahi menandakan sisi lain dari batas tersebut, tempat di mana saya tidak berada dan yang membolehkan saya berada, mayat, limbah yang paling menyakitkan, merupakan sebuah batas yang telah mengganggu segalanya. Tidak lagi saya yang membuang, “saya” yang terbuang. Batas telah menjadi sebuah objek. Apa jadinya saya jika tanpa batas itu?”

Menurut Kristeva, abjek bukanlah objek karena justru merupakan upaya dalam rangka untuk menolak dijadikan objek: “Bahwa di tempat lainnya yang saya bayangkan melampaui saat ini, atau bahwa saya berhalusinasi sehingga saya mungkin, pada saat ini, berbicara pada Anda, membayangkan Anda – sekarang di sini, terpancar, terhinakan ke dalam dunia “saya”. Tercerabut dari dunia, karenanya saya jatuh pingsan. Sang mayat, terlihat tanpa Tuhan dan di luar sains, merupakan puncak dari abjeksi. Adalah kematian yang menginfeksi hidup. Abjek adalah sesuatu yang ditolak yang darinya tidak menjadi bagian dari sesuatu yang melindungi seseorang dari menjadi sebuah objek.”¹⁵⁹

Dalam pembahasan soal abjeksi, Kristeva juga membahas soal kenikmatan dalam ketersesatan: dimana dalam ketersesatan ia menciptakan kenikmatan puncak (*jouissance*).

¹⁵⁹ *Ibid*, hal.3-4

Abjek/ kehinaan yang darinya ia tidak berhenti terpisah darinya, sebuah negeri pelupaan yang terus diingat. Pada suatu waktu yang bernoda, kehinaan pasti merupakan sebuah kutub hasrat bermagnet. Tetapi abu pelupaan sekarang bertindak sebagai layar dan mencerminkan keengganan, penolakan. Yang bersih dan pantas (dalam perasaan digabungkan dan bisa digabungkan) menjadi kotor, perubahan setelah pencarian menjadi terbuang, kesenangan menjadi rasa malu:

“Once upon blotted-out time, the abject must have been a magnetized pole of covetousness. But the ashes of oblivion now serve as a screen and reflect aversion, repugnance. The clean and proper (in the sense of incorporated and incorporable) becomes filthy, the sought-after turns into the banished, fascination into shame.”¹⁶⁰

Kenikmatan itu digambarkan Kristeva seperti saat menontot film horor, kesenangan puncak (*jouissance*) bagi yang tersesat menganggap dirinya serupa dengan Pihak Ketiga. Ia mengamankan penilaian terakhir, ia bertindak berdasarkan kekuatan kekuasaannya dalam usaha untuk mengutuk, membenamkan diri dalam hukumnya untuk merobek tabir pelupaan tetapi juga mengatur objeknya menjadi tidak bekerja/ dalam kendali (*inoperative*). Karena dijatuhkan, diterjunkan oleh Liyan, sebuah “struktur” yang dimiringkan dan diinginkan, sebuah topologi bencana, menurut Kristeva. Istilah *alter ego* juga digambarkan sebagai: “Karena, telah memberikan sebuah *alter ego* pada dirinya sendiri, sehingga Liyan tidak lagi memiliki pegangan di tiga ujung segi tiga dimana homogenitas subjektif berada; dan demikian, ia melepaskan objek ke dalam dunia nyata yang buruk rupa, tidak bisa diakses kecuali melalui *jouissance*. Ia mengikuti kesenangan puncak yang menyebabkan abjek/ kehinaan menjadi ada seperti itu. Seseorang tidak mengetahuinya, seseorang tidak menginginkannya, namun seseorang menikmati di dalamnya (*on en jouit*).”

Digambarkan kembali bagaimana posisi korban dalam abjeksi: “Kasar dan menyakitkan, sebuah gairah. Dan, seperti dalam kesenangan puncak, di mana objek hasrat, dikenal sebagai sebuah obyek (*a* dalam terminologi Lacan), meledak bersama cermin yang berhamburan di mana ego menyerahkan citranya dalam rangka merenungi dirinya sendiri pada Liyan, tiada yang lain yang objektif atau objektal bagi abjek/ kehinaan. Ia hanyalah garis batas, sebuah hadiah penolakan Liyan, telah menjadi *alter ego*, menjatuhkannya demikian sehingga ‘saya’

¹⁶⁰ *Ibid*, hal. 8-9

tidak menghilang di dalamnya, tetapi menemukan, dalam keterasingan lembut, sebuah eksistensi yang tertawan. Karena kesenangan puncak di mana subyek tertelan oleh Liyan, yang berakibat menahan subjek dari penolakan. Yang kemudian dipahami mengapa begitu banyak korban abjek/ kehinaan merupakan korban yang terpikat (*fascinated victims*), bukan yang submisif atau rela”.¹⁶¹

Abjeksi/ kehinaan berada di bawah semua yang ambigu. Saya mengalami abjek/ kehinaan hanya jika Liyan telah mapan di tempat dan meletakkan apa yang akan menjadi ‘saya’. Tidak semua yang lain dengannya saya mengidentifikasi dan bergabung, tetapi sebuah Liyan yang mendahului dan memiliki saya, dan melalui kepemilikan tersebut menyebabkan saya menjadi. Sebuah kepemilikan sebelum kedatangan saya; sebuah berada- disana (*being there*) dari simbolik dimana seorang ayah mungkin atau tidak mungkin dilekatkan. Pemaknaan (*significance*) memang inheren dalam tubuh manusia:

*“Not at all an other with whom I identify and incorporated, but an Other who precedes and possess me, and through such possession causes me to be. A possession previous to my advent: being- there of the symbolic that a father might or might not embody. Significance is indeed inherent in the human body.”*¹⁶²

Kelembutan, digambarkan Kristeva sebagai ingatan tentang kelembutan: “Objek yang “lembut” yang melarut dalam kegairahan ingatan yang berdasar. Itulah sebuah ingatan, yang dari titik perhentian ke titik perhentian lainnya, kenangan ke kenangan lainnya, cinta ke cinta lainnya, memindahkan objek tersebut ke titik penolakan keterpesonaan, di mana saya menjadi. Segera setelah saya mengetahui, saya menamai, pemicu yang lembut – ia selalu telah memicu – sebuah persepsi yang menyenangkan dan kata yang meluaskan memori tanpa batas. Saya kemudian melupakan titik keberangkatan dan mendapati diri saya berpindah ke semesta lainnya, terseret dari tempat di mana “saya berada – senang sekaligus kehilangan. Tidak semuanya tapi selalu dan melalui persepsi serta kata, kelembutan adalah suatu yang ditambahkan, memperluas dan menahan (*overstrains*) yang secara berlebihan menyebabkan kita berdua *disini*, menjadi rendah (*dejects*), dan di sana, yang lain berkilauan.

¹⁶¹ *Ibid*, hal.9

¹⁶² *Ibid*, hal.9-10

Sebuah cara yang tak umum (*divergence*) dan ikatan yang mustahil. Semua terlewatkan, kebahagiaan–kekaguman:

*“Not at all short of but always with and through perceptions and words, the sublime is a something added that expand us, overstrains us, and causes us to be both bhere, as dejects, and there, as others and sparkling. A divergence, an impossible bounding. Everything missed, joy- fascination.”*¹⁶³

Berbincang soal kekerasan dalam mitos, Kristeva juga menjelaskan tentang dua tipe dari peristiwa dalam tatanan sosial mungkin dapat dilihat sebagai pasangan dari momen *thetic* yang melembagakan simbolisme, walaupun mereka tidak akan membuka berkaitan dengan logika dari kehabisan penanda, yang secara antropologi struktural mendeteksi simbolisme sosial. Yang pertama adalah pengorbanan: kekerasan ini beraksi untuk mengambil akhir dari kekerasan sebelumnya (yang semiotik dan prasimbolik). Dan dengan memfokuskan kekerasan pada korban, mengalihkannya pada tatanan simbolik di saat pertama kali tatanan ini terbentuk. Pengorbanan menata simbol, korban dari pembunuhan, semata-mata merepresentasikan kekerasan struktural dari serangan bahasa, sebagai pembunuh jiwa (*soma*), transformasi dari tubuh dan mengambil alih dorongan:

*“Sacrifice sets up the symbol and the symbolic order at the same time, and this ‘first’ symbol, the victim of murder, merely represents the structural violence of language ‘s irruption as the murder of soma, the transformation of the body, the captation of drives”.*¹⁶⁴

Pengorbanan juga dipandang Kristeva sebagai pelenyapan kekerasan binatang, sebuah ingatan manusia akan kebinatangannya (*commemoration of prehuman bestiality*). Namun sosiologi antropologi klasik akan menjadi sudut pandang yang lebih akurat yang akan menyerahkan pengorbanan kepada fungsi ambigu, yang secara bersamaan pada kekerasan dan peraturan. Dalam desain pengorbanan, tepatnya batas air (*wathershed*) di dalam dasar yang mana sosial dan simbolik terlembaga: *thetic* membatasi (*confines*) kekerasan di dalam satu tempat, dan membuat ini menjadi penanda. Jauh dari melepaskan keekerasan, pengorbanan menunjukkan bagaimana representasi kekerasan cukup dihentikan dan mengkaitkannya (*concentanate*) dalam tatanan. Dari pembicaraan di atas, ini

¹⁶³ *Ibid*, p.12.

¹⁶⁴ . Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, p.74-75

mengindikasikan bahwa semua tatanan berdasarkan pada representasi: bahwa yang diserang oleh kekerasan adalah symbol. Membunuh adalah substansi untuk menjadikannya penanda.¹⁶⁵

Bagi Kristeva, pembunuhan itu sendiri adalah satu hal dari ilusi (*phantasmatic*) realisasi mistis dari fase logis yang menempel di setiap tatanan sosio simbolik. Tentunya pengorbanan manusia akan menjadi seperti logis, seperti pengorbanan binatang dan sayuran, yang dikorbankan untuk para dewa. Momentum *thetic* dirayakan melalui upacara (*rites*). Semua dari mereka menyatakan kembali (*reiterate*) struktur dari simbol: melayani kembali substansi, dari diri atau referen, menata kontrak; permainan dari imaji; pembentukan dari komunitas ideal; pengantar dari objek kenikmatan (*jouissance*) ke dalam norma sosial:

*“All of them reiterate the structure of the symbol; the reserving of substance, of the self, or of the ‘referent’; the setting up of a contract; a ‘play of images’; the establishment of an ideal community; the introduction of the object of jouissance into the “social norm”.*¹⁶⁶

Mengacu pada Levi-Strauss, Kristeva menggambarkan bahwa totemisme dan pengorbanan adalah hal yang kontras dan terkadang tidak rukun (*incompatible*). Totemisme terkonstruksi sebagai bahasa, pengorbanan secara kontras adalah tahta dari pengganti. **Kekerasan dalam Komunitas Simbolik:** Mulai dari Mauss ke Levi-Strauss, Antropologi sosial melanjutkan pemastian kembali relasi antara yang simbolik dan sosial ketika mempertimbangkan berbagai makna regulasi diri dalam masyarakat: pertukaran perempuan, perbedaan jenis dari magis, mitos, dan sebagainya- sebagai bahasa. Dalam bacaan, paralel atau relasinya antropologi dibentuk antara simbolik social dan bahasa. Ini menjadi jelas dimana nanti disatukan dalam satu tempat yang kita sebut *thetic*, dimana posisi dan sintesis mereka (relasi mereka) diatur. Ini yang Levi Strauss katakan saat ia memelihara dasar umum antara struktur kekerabatan dan bahasa sebagai komunalitas simbolik.

Karena mereka adalah sistem simbolik, maka sistem kekerabatan menawarkan kekayaan lahan antropologis dimana upaya bisa hampir (menekankan ‘hampir’) menyatakan apa yang paling terbangun dalam ilmu sosial yang dinamakan linguistik. Namun untuk mencapai

¹⁶⁵ *Ibid*, hal.75

¹⁶⁶ *Ibid*, p.75

penyatuan dimana diharapkan ada pemahaman manusia itu akan menghasilkan, kita tidak pernah menghilangkan fakta dimana masing-masing riset sosiologi dan linguistik, kita berurusan langsung dengan simbolisme. Dan meski bisa jadi dibenarkan atau bahkan tidak bisa dihindarkan untuk jatuh lagi dalam interpretasi naturalistik dalam rangka memahami munculnya pemikiran simbolik, saat belakangan diberikan, alami dari penjelasan harus diubah hingga radikal sebagai fenomena tampilan baru yang berbeda dengan yang mendahului dan mempersiapkan itu.¹⁶⁷

Pada yang mendasari ini, apa yang diijinkan oleh antropologi sosial untuk dipelajari adalah produksi *thetic* (dalam benak Husserl): posisi, disposisi, sintesis, misalnya relasi struktural. Tatanan sosial, seperti tatanan linguistik (dalam pemikiran Saussure) hanya sebagai komponen yang ditampilkan oleh simbolik *thetic* yang selalu siap. Meski kita mempertimbangkan tatanan sosial dari sudut pandang struktural maupun linguistik generatif tidak mengubah postulat fundamental berkaitan dengan relasi sosial yang simbolik, yang juga dinamai *thetic*: “*Whether we consider the social order from the point of view of structural or generative linguistics does not change the fundamental postulate according to which social relations are symbolic, which is to say thetic*”.¹⁶⁸

Kristeva percaya bahwa meskipun dua tipe dari peristiwa dalam tatanan sosial mungkin dapat dilihat sebagai pasangan dari momen *thetic* yang melembagakan simbolisme, walaupun mereka tidak akan membuka berkaitan dengan logika dari kehabisan penanda, yang secara antropologi struktural mendeteksi simbolisme sosial. Yang pertama adalah pengorbanan: kekerasan ini beraksi untuk mengambil akhir dari kekerasan sebelumnya (yang semiotik dan prasimbolik).¹⁶⁹

Definisi berikut ini diambil dari kesimpulan, yang akan mengilustrasikan bahwa pengorbanan (*sacrificer*) menyerahkan sesuatu dari dirinya sendiri namun ia tidak memberikan dirinya. Secara hati-hati ia mengatur dirinya di samping. Secara fundamental, pasti tiada pengorbanan yang tidak memiliki elemen kontraktual: “*The sacrificer gives up something of*

¹⁶⁷ *Ibid*, hal.72-73

¹⁶⁸ *Ibid*, hal..73

¹⁶⁹ *Ibid*, hal.74-75

*himself but he does not give himself. Prudently he sets himself aside.” Fundamentally there is perhaps no sacrifice that has not some contractual element.”*¹⁷⁰

Kristeva beranggapan bahwa Antropologi sosial belum kelihatan memiliki studi yang sistematis tentang sejarah dari bentuk yang berbeda dan perubahan-perubahan internal dari struktur pengorbanan. Namun itu mengambil langkah besar dengan mengasosiasikan sakrifisial kepada komunitas. Ini hanya dari posisi yang dibatasi dalam social yang mana pengorbanan bisa dilihat tidak hanya sebagai pembebanan (*imposition*) dari pertalian sosial namun juga sebagai batas luar pada sisi lain dari batas ini adalah yang simbolik, peleburan (*dissolution*) dari tatanan, penghilangan dari perbedaan-perbedaan, dan akhirnya penghilangan manusia dari kebinatangan.¹⁷¹

Menurut Kristeva, ini menjelaskan bahwa pengorbanan, seperti *incest* dan kebinatangan, ditemukan dalam akhir yang ekstrem dari kode sosial: mereproduksi kedua dasar kode dan apa yang menindasnya. Dengan cara ini kita dapat mengatakan bahwa relasi antara pengorbanan dan totem tidak disengaja sejak mereka berdua mengartikulasikan relasi antara masyarakat dan *continuum* dari alam. Namun relasi ini punya perbedaan yang tegas: pengorbanan mengingatkan kita bahwa munculnya yang simbolik adalah di luar kontinuitas materialitas melalui kekerasan dan lompatan yang tidak termotivasi: dimana totemisme sudah menjadi sedekah (*appropriation*) dari *continuum* ini simbolik yang sudah diatur dalam satu tempat:

*“This relations are clearly distinct: sacrifice reminds us that symbolic emerges out of material continuity through a violent and unmotivated leap; whereas totemism is already an appropriation of this continuum based on the symbolic that has already been set in place.”*¹⁷²

Konsep pengorbanan, kekerasan, kebinatangan, kelembutan, kehinaan dan negativitas menjadi topik-topik Kristeva yang menggambarkan kekerasan itu dimulai dengan tatanan simbolik yang memisahkan anak dengan tubuh maternal menyebabkan ketakutan akan ibu arkhais dan tabu inses. Ini menjadi *thetic* awal yang terkastrasi, sekaligus kepatuhan pada

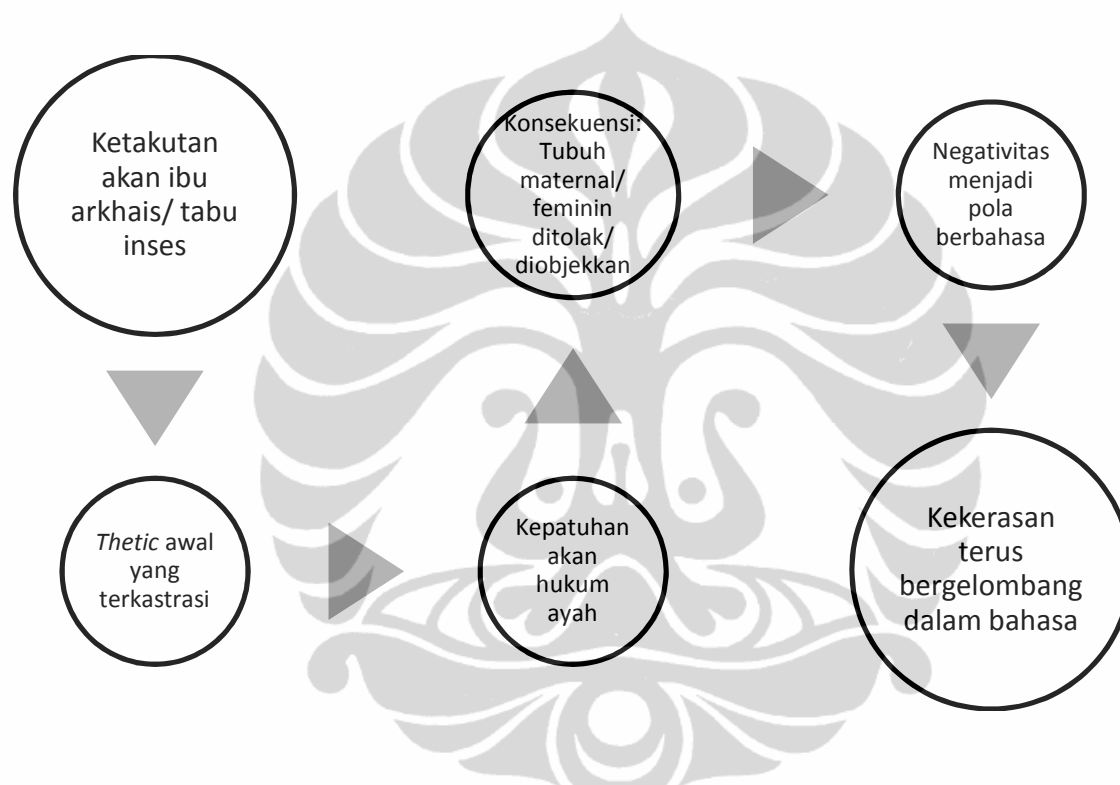
¹⁷⁰ *Ibid*, hal.76

¹⁷¹ *Ibid*, hal. 76

¹⁷² *Ibid*, hal..77-78

hukum ayah. Konsekuensinya tubuh maternal perlu ditolak dan dijadikan abjeksi. Dasar penolakan adalah penyangkalan dan negativitas, yang terus diinternalisasikan. Dan karena ini terjadi di awal masuknya anak ke dalam bahasa, maka kekerasanpun terus bergelombang dalam bahasa. Secara ringkas dapat digambarkan bahwa kekerasan terhadap perempuan dalam berbahasa bisa terjadi dalam proses seperti ini:

3.5 Skema Kekerasan dalam Pola Berbahasa



Contoh yang riil dan terjadi akhir-akhir ini, misalnya pernyataan pejabat publik yang mengatakan bahwa perempuan memancing perkosaan karena memakai rok mini. Pernyataan yang menyalahkan korban perkosaan ini dapat dijelaskan dalam ketakutan akan tubuh perempuan di bawah sadarnya seperti skema diatas.

3.3.2 Kehinaan Oedipus dan Ibu sebagai Cinta Pertama

*Dia yang ada di bumi
Merampas tempatku, tempat yang tadinya tersedia
Bagi Anak Tuhan, yang telah menjadikan tanah pekuburanku jadi kubangan*

Dante, Paradiso, XXVII, 22 – 25. (Trans. H. R. Huse, 1965)

Apa yang menyertai kata cinta adalah pembuangan (Becket, First Love)¹⁷³

Berikut adalah sebuah puisi yang membuka pembahasan Kristeva tentang problem paternal. Menurutny saat ini tiada nama yang hari ini eksis bagi sebuah saling-mempengaruhi antara makna dan kesenangan (*juissance*). Beberapa novel dan drama berkisah tentang kematian seorang ayah dan kedatangan seorang anak (*first love*), dan di ujung lainnya, seorang perempuan yang kesepian, berhadapan dengan Tuhan dan tidak berhadapan dengan apapun (*not I*).

Pieta adalah sebuah drama karya Beckett yang juga mengadopsi puisi-puisi karya Dante mempertahankan sebuah penampakan yang lembut, yang tidak peduli siapa ayahnya karena sang anak hanya milik ibunya (*first love*). Selanjutnya tragedi digambarkan Kristeva dalam bukunya *Desire in Language* sebagai berikut:

1. Seorang laki-laki mengalami cinta dan secara serentak menempatkannya pada uji mengenai kematian ayahnya. “hal” yang ia dengar mengenai “di rumah, di sekolah, di rumah bordil, dan di gereja” akhirnya muncul dalam realitas dalam penyamaran mayat paternal. Melaluinya, ia menangkap sekilas dari “beberapa bentuk estetika yang relevan bagi pria tersebut” (satu-satunya) dan menemukan sebuah “kebijaksanaan yang terbunuh” (yang tak ber-*rival*). Ayah dan kematian adalah menyatu, tetapi masih terbelah dan terpisah. Di satu tangan, kematian – kondisi ideal yang menyediakan makna tetapi di mana kata menjadi bisu; di tangan lainnya, mayat paternal menghasilkan sebuah komunikasi yang mungkin menghancurkan namun juga memobilisasi kesenangan dan kenyamanan.

Sebuah temuan lisan mengunci perpotongan pertengahan ini: pot kamar, sebuah istilah yang, bagi penulis-anak, memunculkan Racine, Baudelaire, dan Dante semuanya sekaligus, yang merangkum kecabulan yang lembut yang menampilkan dirinya sehakikat dengan ayahnya, hanya saja jenazah membusuk dari ayahnya, tidak pernah

¹⁷³ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.148

meninggalkan kedukaan hitam dari sebuah fungsi paternal yang tidak bisa diakses, yang ia sendiri telah menemukan tempat perlindungan di sisi kematian.

Dari sejauh itu, dan terus-terusan terancam menjadi kabur, itu lalu menyediakan sebuah makna bagi keberadaan mayat yang hidup. Tersakiti antara ayah (sebagai tubuh bermayat) dan kematian (poros yang kosong, melaju hingga keadaan transedensi), seorang pria kesulitan menemukan sesuatu yang layak ia cintai. Ia hampir tidak bisa memberanikan diri di arah tersebut kecuali ia berhadapan dengan perempuan yang belum berdiferensiasi, yang kuat dan hening, seorang penjaja seks pastinya. Ini kemudian akan menjadi satu-satunya cinta– cinta yang paling memungkinkan, cinta yang nyata: tidak bersatir, tidak platonik dan tidak intelektual. Ini adalah cinta pembuangan.

2. Pembuangan: sebuah usaha pemisahan diri seseorang dari bentangan besar dan tenang di mana kematian lembut ayah, dan karenanya makna, bergabung dengan “diri” sang anak lelaki (tetapi di mana seorang anak perempuan juga bisa sangat mudah terjebak), dimumikan, membatu, kelelahan, “lebih ke mati dari ke hidup”. Pembuangan merampok diri filial dan yang masuk akal ini tetapi selalu telah mati dari keheningannya di ambang sebuah mineralitas yang bulat, di mana satu-satunya kesempatan adalah tidak menjadi siapapun sama sekali, dan juga, tanpa sarana menjadi memudar. Jadi larilah dari kepermanenan makna ini. Hiduplah di tempat lainnya, tapi tetap ditemani kematian paternal.

Pembuangan melampaui sebuah kehidupan cinta. Kehidupan yang selalu menjauh di satu sisi, pada jarak yang tak bisa dilalui, berduka kepada cinta. Sebuah kehidupan yang ringkih dan tidak tentu, di mana, tanpa menghabiskan modal yang tersimpan dan paternal di saku seseorang, ia menemukan harga sebuah kehangatan (dari sebuah rumah kaca, dari sebuah ruangan, dari sebuah kotoran) dan kebosanan dari manusia-manusia itu yang memberikannya – tetapi yang membuangnya juga. Itu merupakan sebuah kehidupan yang terpisah dari negeri paternal di mana berada diri yang terobsesi yang tak terguncang, tenang, membeku selamanya, jenuh tetapi *solid*.

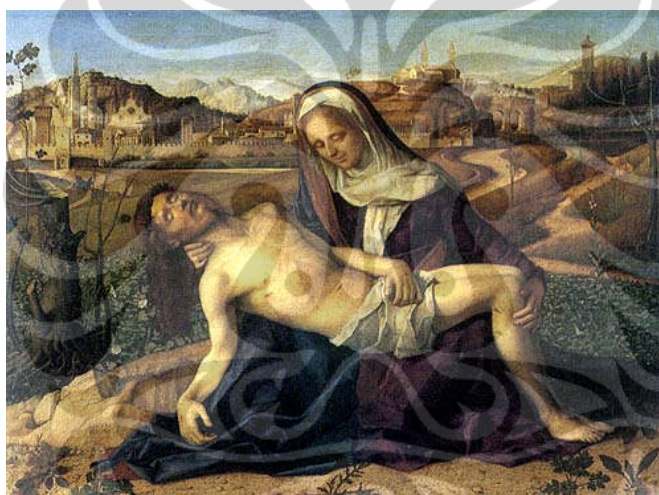
Mencintai adalah mempertahankan makna paternal. Itu mengharuskan seseorang bepergian jauh untuk menemukan kehadiran yang sia-sia tetapi menyenangkan dari sebuah objek-sia-sia: seorang laki-laki atau perempuan yang terpisah dari ayahnya, menggantikan perlindungan ayahnya, dan juga, meniru kebijakan yang tak menitis dari cinta, pastinya.

3. Dalam kata-kata lainnya, laki-laki utama yang terobsesi tidak pernah melihat ayahnya mati. Mayat dalam pandangannya merupakan objek-sia-sia, objek yang terjatuh dan akhirnya memungkinkan, yang tiada akhir diharapkan dari sejak tangisan pertama, dari feses pertama, dari kata-kata pertama; dan begitu mantap dikutuk, disingkirkan oleh kekuatan paternal. Benda berjenazah ini akhirnya memungkinkan anak lelaki memiliki sebuah hubungan “nyata” dengan dunia, sebuah hubungan dalam citra objek sejati, keruntuhan yang menyengsarakan, belas kasih yang kecewa, ia mungkin mencari perempuan.
4. Sekarang, bagaimana seseorang bisa gagal memahami bahwa jika Kematian memberikan makna bagi cerita lembut dari cinta pertama ini, hanya karena ia harus menyembunyikan hubungan *incest* yang terlarang, untuk menguasai seluruh ruang di mana kita bayangkan sebagai seorang perempuan tak bersuara: istri (dari sang ayah, ibu (dari sang anak lelaki)? Itu karena ia menyimpulkan ketiadaan ini bahwa anak lelaki yang terbuang, dengan menganalisis pembuangannya, mungkin tidak selamanya tetap menjadi seorang bujang – bukan rahib, bukan pula pecinta narsisistik dari sebayanya, tetapi seorang ayah yang melayang.
5. Memang dengan Beckett, mitos dari penulis lajang meninggalkan teror terpuaskan dari *Proust dan Kafka* dan lebih condong ke humor kering dari Marcel Duchamp. Pecinta yang terbuang ini, dengan seluruh perhitungannya. Dalam cara Duchamp, kata Beckett, setelah dan terhadap lajang militan dari awal abad ke dua puluh satu, bahwa ketimbang menghindari hubungan seksual, mereka sebaiknya melaksanakannya tetapi hanya sebagai hubungan yang mustahil, yang para pesertanya dikutuk hingga sebuah

pembuangan yang abadi yang membatasi mereka dalam batas-batas oterotisme. Asumsi diri melalui ayah yang mati mengubah penulis yang terbangun menjadi seorang ayah meskipun dirinya, seorang ayah yang diprotes, seorang ayah yang palsu yang tidak ingin menjadi seorang ayah, tetapi meyakini keberadaannya sebagai ayah – inilah elegansi duka yang permanen.¹⁷⁴

Selain dalam karya sastra dan drama, kerinduan anak pada cinta ibu digambarkan Kristeva menjadi spirit dalam karya seni patung maupun lukisan:

Gambar 3.6 Pieta Karya Lukis Giovanni Bellini: Tak Peduli Siapa Ayah karena Anak Hanya Milik Ibu (Cinta Pertama)



Adalah Giovanni Bellini (1430 – 1516) yang kira-kira dua ratus dua puluh lukisan karyanya, pada dasarnya bertema tentang topik-topik kesucian, dikaitkan padanya alirannya. Ia memang tertarik pada tampilan tubuh perempuan daripada keelokan tubuh remaja laki-laki. Sama halnya dengan Leonardo da Vinci yang tidak dibesarkan oleh ibu kandungnya, karya-karya lukisnya terkenal bertema *motherhood*. Seperti *Virgin Mary*, *Mona Lisa*, dan sebagainya. Kisah da Vinci sendiri dibesarkan oleh ayah kandung dan ibu tiri yang tidak memiliki anak. *Double motherhood* ini memberikan dampak konfigurasi struktur homoseksual yang kemudian mendeterminasi minat da Vinci pada dunia seni. Yang dibujuk godaan *double motherhood* dari eksistensi phalus

¹⁷⁴ *Ibid*, hal. 148-152

maternal, menyebabkan seniman tak henti-henti melihat *fetish* dalam penghindaran semua kontak dan akses kepada tubuh feminin:

*“Persuaded by precocious seduction and double motherhood of existence of a maternal phallus, the painter never stopped looking for fetish equivalents in the bodies of young people, in his friendship with them, in his miserly worship of objects and money, and his avoidance of all contact with and access to the feminine body.”*¹⁷⁵

Gambar 3.7 Karya Lukis Leonardo da Vinci yang menggambarkan Fetisme Tubuh Maternal



Sementara itu Giovanni Bellini's yang kehilangan ibu dan istri pertamanya memandangi citra *virginal*, sebagai mati dan senyapnya ibu, situasi melampaui hukum, yang mendeterminasikannya kekaguman, tidak sebagai konfrontasi dengan tubuh perempuan, atau subjek perempuan namun sebagai konfrontasi pada fungsi kenikmatan (*jouissance*). Awalnya Giovanni ingin melintasi ayahnya dalam ruang kehilangan dari- yang tidak terwakili- kenikmatan terlarang dari ibu yang tersembunyi, yang menggoda anak sebagai kesenjangan *being*. Namun lalu yang terpenting, akhirnya ia bisa membagi baik kenikmatan maternal dan paternal. Ia menginginkan menjadi ruang dimana ayah dan ibu bertemu, hanya untuk menghilang sebagai orang tua, psikologis, figur sosial, dan ruang yang tidak terwakili secara fundamental.¹⁷⁶ Bagi Bellini,

¹⁷⁵ *Ibid*, hal..244-245

¹⁷⁶ *Ibid*, hal.249.

motherhood adalah tak lain dari sebuah cahaya kemilau yang ter-spasial, bahasa kenikmatan tertinggi di kejauhan yang ter-represi, dari mana tubuh berasal, identitas dan tanda-tanda yang didapatkannya.¹⁷⁷

Dalam pemahaman Psikoanalisis, tahap pra-oedipal yang didiskusikan Melanie Klein adalah tak dapat dipikirkan secara analitis (*analytically unthinkable*) dan tidak beroperasi (*inoperative*); lebih jauh lagi, relasi dari subjek penanda ini didirikan dan menyelesaikan pelajaran bahasa selesai hanya dalam tahap pragenital yang disusun berdasarkan peninjauan ulang (*retroaction*) Oedipus Complex yang membawa pematangan kelamin awal (*initial*). Setelah itu, seharusnya fungsi karakteristik dari tahap pra-oedipal muncul hanya dalam keutuhan, pasca lengkap kelamin bahasa (*post-genital handling of language*), yang mensyaratkan, sebuah falik. Dengan kata lain, subjek harus mantap dalam di-kastrasi, sehingga ketika dorongan menyerang *thetic* maka tidak akan ada ruang bagi fantasi maupun psikosis. Melainkan akan menuntunnya kepada *thetic* tingkat dua, yaitu berfungsinya kembali karakteristik semiotik chora yang menandai perangkat bahasa (*signifying device of language*). Disinilah praktek artistik, dan terutama bahasa puitis terjadi.¹⁷⁸

Bermula dari dan (secara logis dan kronologis) setelah posisi falik dan kastrasi yang mendasarinya - dalam kata lain setelah Oedipus Complex dan khususnya setelah regulasi genital oleh efek retroaktif (berbalik) pada Oedipus complex dalam pubertas - semiotik chora dapat dibaca bukan sebagai kegagalan *thetic* melainkan sebagai prakondisi. Neurosis¹⁷⁹ dan psikosis¹⁸⁰ didefinisikan pada hubungan mereka dengan *thetic*. Kita sekarang melihat mengapa, dalam memperlakukan mereka, psikoanalisis menerima semiotik motilitas (spontan) sebagai gangguan bahasa dan/ atau urutan penanda (*signifier order*) tersebut.¹⁸¹

¹⁷⁷ *Ibid*, hal.269

¹⁷⁸ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.50

¹⁷⁹ Neurosis dalam psikoanalisa secara sederhana diartikan sebagai kecemasan karena adanya konflik *ego* dan *id*. **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, hal.144

¹⁸⁰ Psikosis dan neurosis dalam psikoanalisa memiliki hubungan yang sangat dekat, jika neurosis adalah hasil dari konflik *ego* dan *id*, maka psikosis adalah hasil analogi dari gangguan serupa dalam hubungan antara *ego* dan dunia luar. **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, hal.148

¹⁸¹ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.50

Dengan cara ini, hanya subjek, untuk siapa *thetic* bukanlah represi dari semiotik chora melainkan posisi yang diambil baik pada atau mengalami, dapat mempertanyakan *thetic* sehingga disposisi baru mungkin diartikulasikan. Pengebirian bisa menjadi problem, trauma, drama, yang dibawa semiotik kembali pada posisi simbolik. Ini adalah pokok persoalan: baik penyelesaian Oedipus Complex dan pengaktifan kembali di masa pubertas diperlukan untuk *Aufhebung* dari semiotik dalam simbolik untuk membangkitkan ke praktek pertandaan yang memiliki fungsi sosiohistoris (dan tidak hanya sebuah wacana analitis diri, yang mengganti latihan analitis). Tahap Oedipal dan genital yang bangkit lalu tidak untuk menindas semiotik namun mengatur meta bahasa dan 'penanda murni'.

Tidak ada penanda murni dapat mempengaruhi *Aufhebung* (penundaan). Dari semiotik tanpa meninggalkan sisa. Dan siapapun yang percaya mitos ini hanya perlu mengagumi kebosanan dengan puisi, lukisan, atau sepotong karya musik. Sebagai batas penjelajahan, *thetic* sudah benar-benar berbeda dari pengebirian khayalan yang harus dihindari dalam rangka untuk kembali ke chora maternal. Hal ini jelas berbeda juga dari pengebirian dikenakan sekali dan untuk semua, melestarikan penanda teratur dan posisi sebagai suci dan tidak mungkin berubah dalam kungkungan Liyan.¹⁸² Bahasa puitis, menaruh subjek dalam dalam proses (*on trial*) melalui jaringan tanda fasilitas semiotik.¹⁸³

Sementara dalam teks ataupun mitos, dorongan yang melibatkan fungsi semiotik pre-Oedipal yang meng-orientasikan tubuh pada ibu. Disini tubuh ibu jadi mediasi hukum simbolik yang mengorganisasikan relasi sosial. Dalam menemukan identitas dalam simbolik, subjek kerap terpisah dari penyatuannya dengan ibu, membatasi kebahagiaannya pada kelaminnya dan memindahkan kehendak itu pada tatanan simbolik. Dalam hal ini sepakat dengan argument Lacan, Kristeva beranggapan bahwa

¹⁸² *Ibid*, hal.51

¹⁸³ *Ibid*, hal.59

phallus (kelamin) itu sendiri adalah penanda (*signifier*).¹⁸⁴ Untuk itu dapat disandingkan konsep Kristeva dengan Lacan dalam bagan berikut:

Tabel 3.8 Perbandingan Pemikiran Jacques Lacan dan Julia Kristeva



Dalam bukunya *The Power of Horror*, Kristeva juga mengkaitkan Kisah Oedipus dengan kehinaan: Nasib tragis dan agung dari Oedipus meringkaskan dan meniadakan kotoran mitikal yang menempatkan ketidakmurnian pada “sisi lain” yang tidak bisa disentuh dan disusun oleh *other sex* di dalam batas-batas ketubuhan – lembar tipis dari hasrat– dan, pada dasarnya, di dalam perempuan ibu– mitos yang alami terpenuhi. Agar yakin akan hal ini, kita akan harus mengikuti kisah Sophocles berjudul *Oedipus the King* (*Oedipus sang Raja*) dan *Oedipus at Colonus*.

Sebuah kedaulatan karena *pengetahuan* ini untuk mengungkap enigma logis, Oedipus sang Raja walaupun demikian merupakan kebodohan dari keinginannya. Ia tidak mengetahui bahwa ia juga merupakan salah satu yang membunuh ayahnya Laius dan

¹⁸⁴ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.47

menikahi ibunya Jocasta. Andai mereka tetap tersamarkan, pembunuhan tersebut sama banyaknya dengan hasrat yang hanya akan menjadi bagian pengamatan, cukup jelas, dari kuasa logis dan politisnya.

Kehinaan menyeruak hanya ketika, didorong oleh pengalihan sebuah keingintahuan, Oedipus menemukan hasrat dan kematian dalam *being* yang berdaulat; ketika ia menaruh mereka pada kedaulatan yang sama dan bertanggung jawab. Dalam *Oedipus sang raja* solusi tetap sepenuhnya mitikalseperti yang telah kita lihat logika sistem mitikal dan ritual lainnya. Pertama Oedipus harus mengasingkan dirinya sendiri, meninggalkan tempat kedaulatannya, menyingkirkan kotoran sehingga batas-batas kontrak sosial yang mungkin kekal di Thebes.

Pada saat yang sama, terdapat peniadaan dari penglihatan. Oedipus kebutakan dirinya sendiri, sehingga tidak harus mengalami penglihatan objek dari keinginan dan pembunuhannya (wajah istrinya, ibunya, dan anaknya). Jika memang benar bahwa kebutaan seperti itu sebanding dengan pengebirian, maka itu bukan kematian, melainkan keterasingan. kebutaan kemudian menjadi citra pemisahan; ia menandakan, pada tubuh, perubahan dari diri dan bersih menjadi terkotori- luka parut menggantikan sebuah kehinaan yang terungkap dan tidak terlihat. Kehinaan yang dianggap tidak terlihat. Sebagai imbalan bagi negara kota dan pengetahuan agar bisa bertahan.¹⁸⁵

Oedipus sang Raja dipesankan Freud dan anak cucunya bahwa kekuatan keinginan (ber-inses) dan keinginan akan kematian (sang ayah), mungkin akan mengancam integritas individual dan masyarakat, meski mereka demikian berdaulat:

“Oedipus the King handed over to freud and his posterity the strength (incestous) desire and for (the father’s) death. However abject these desires may be, which threaten the integrity of individual and society, they are nonetheless sovereign”.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Julia Kristeva, *The Power of Horror*, hal.83-84

¹⁸⁶ *Ibid*, hal.88

Tetapi selepas itu, apa yang menyelamatkan kita dari menjalankan gestur yang pasti itu? Jawaban tersebut mungkin bisa ditemukan dalam *Oedipus at Colonus*, tetapi permainan itu sepertinya bukan yang menyibukkan Freud. Batasan antara abjek/kehinaan dan kesakralan, di antara keinginan dan pengetahuan, di antara kematian dan masyarakat, bisa dihadapi dengan tepat, terucapkan tanpa ketidakberdosaan pura-pura dari kekhusuan pria yang mortal dan berbicara. “Terdapat sebuah kehinaan” yang karenanya dinyatakan sebagai, “saya merasa hina, fana dan berbicara.”

Ketidaklengkapan dan independensi pada Liyan, jauh dari membersihkan Oedipus yang berkeinginan dan membunuh, memungkinkannya hanya membuat efek yang bisa dipancarkan dan membelah – yang bisa dipancarkan ke seorang pahlawan asing, dan karenanya membuka kemungkinan yang tidak bisa diputuskan dari beberapa efek kebenaran. Mata kita bisa tetap terbuka asalkan kita mengenali diri kita yang selalu berubah oleh simbolik – oleh bahasa.

Asalkan kita mendengar bahasa – tidak yang lainnya, tidak pula dalam *other*– atau jenis kelamin lain- mencungkil– mata, luka- dasar ketidaklengkapan dasar yang mengkondisikan pencarian tak terbatas dari penandaan yang membagi diri kita (abjek-kehinaan/ dan yang sakral). Berikut ini dua jalan yang terbuka; sublimasi dan perversi. Dan perpotongan keduanya; agama.¹⁸⁷

Oedipus dan Fetisisme dalam Mitos: dalam masyarakat Arkhais¹⁸⁸, *thetic*¹⁸⁹ mengijinkan konstitusi simbolik dengan semua stratifikasi vertikal (referen petanda dan penanda) dan semua modalitas yang mengikuti artikulasi *logico-semantic*. *Thetic* tersebut berasal pada tahap cermin dan selesai di tahap falik melalui oleh reaktivasi dari Oedipus Complex di masa remaja, dan tiada praktik praktek menandai, tanpa hal itu. Meski sangat diperlukan, *thetic* tidaklah eksklusif: semiotik, yang juga mendahului itu,

¹⁸⁷ *Ibid*, hal.88-89

¹⁸⁸ Masyarakat Arkhais atau *preliterate* menurut Mircea Eliade adalah masyarakat yang mempunyai ciri-ciri primitif, arkais (kuno), tradisional, pra-modern, ahistoris, prehistoris, primitif (mengandung pemikiran tidak logis, kebodohan primordial dan taraf mental yang rendah).

¹⁸⁹ Anggapan awal yang merefer pada kondisi manusia arkais

selalu terbuka, dan pelanggaran (*transgression*) ini membawa berbagai transformasi praktek penandaan yang disebut "penciptaan". Apakah di dalam dunia metabahasa (matematika, misalnya) atau sastra, model tatanan simbolik selalu masuk dari semiotik.

Ini menjadi bukti bahwa bahasa puitis, untuk menjadi pelanggar dari simbolik, harus ada serbuan bertubi-tubi dalam tatanan penandaan universal, dimana "bahasa alami" mengikat seluruh unit sosial. Sehingga subjek tidak lenyap ke psikosis ketika pelanggar mengambil alih problem metafisis baik yang mengatur penanda sebagai hukum yang tidak durhaka, tidak ada *thetic* yang nyata dan karenanya subjek tidak ada.¹⁹⁰

Kurungan semiotik dalam simbolik yang lalu disebut praktek puitis dapat digambarkan sangat tidak stabil namun kemudian menguat posisinya dalam *thetic* itu. Menurut Kristeva, analisis teks menunjukkan bahwa dalam kelabilan *thetic* terutama dikarenakan gangguan imajiner (ketidakteraturan dalam tahap cermin) yang ditandai *scopophilia*, kebutuhan akan cermin atau mengidentifikasi siapa yang dituju, dan sebagainya) dan resistensi atas penemuan kastrasi (dengan demikian mempertahankan ibu falik yang merampas tempat dari Liyan).

Problem-problem dan resistensi ini menghambat fase *thetic* dari proses penandaan. Ketika mereka gagal mencegah konstitusi simbolik (yang dihasilkan dalam psikosis) mereka kembali dan mengambil posisi. Mereka membangkitkan fantasi dan berupaya membuyarkan sensor sosial pertama - antara penanda dan petanda dan secara bersamaan, jaminan pertama dari posisi subjek - penandaan, lalu makna (kalimat dan struktur katanya). Bahasa lalu menenggelamkan fungsi simbolik (tanda- struktur kata) dan membuka artikulasi simbolik dengan dukungan materi seperti suara, jaringan semiotik lalu memberikan "musik" untuk sastra.¹⁹¹

Karena tidak ada praktek yang berarti tanpa fase *thetic*, *thetic* yang tidak berhasil menempatkan dirinya dalam tatanan simbolik lalu menempatkan diri sebagai objek di sekitar tubuh dan secara instingtual berhubungan dengan itu. Fetisisme adalah bentuk

¹⁹⁰ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.62

¹⁹¹ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.63

kompromi dengan *thetic*; walaupun dihapus dari simbolik dan mengungsi ke dorongan (*drives*), sebuah 'tesis' ini tetap dipertahankan sehingga proses penandaan dapat berlangsung.

Oleh karena itu kita akan berpendapat bahwa ini adalah *thetic*, dan bukan fetisisme, yang melekat dalam setiap produksi budaya, karena fetisisme adalah *displacement* dari *thetic* ke wilayah dorongan. Insting *the Chora* mengartikulasikan fasilitas dan perhentian (*stases*), tetapi fetisisme adalah peneropong karakteristik dari momentum *thetic* yang simbolik dan dari salah satu dari investasi naluriah yang *stasis* (tubuh, bagian tubuh, lubang, yang berisi objek-objek, dan sebagainya). Sesuatu yang *stasis* ini menjadi tanda yang semu (*ersatz*). Dan fetisisme adalah hal *stasis* yang bertindak sebagai tesis:

*“The instinctual chora articulates facilitations and stases, but fetishism is a telescoping of the symbolic’s characteristic thetic moment and of one of those instinctually invested stases (bodies, part of bodies, orifices, containing object, and so forth). This stasis thus become the ersatz of the sign. Fetishism is a stasis that acts as thesis.”*¹⁹²

Kita kemudian bertanya-tanya apakah semiotik yang membongkar simbolik dalam puisi selalu berdampak pada bergesernya fase *thetic* ke perhentian semiotik *chora*. Bukankah puisi mengantar pada pembentukan objek sebagai substitusi tatanan simbolik yang tengah diserang, sebuah objek yang mungkin tidak pernah jelas kedudukannya tapi selalu "dalam perspektif" (*in perspective*). Objek mungkin saja tubuh yang tepat atau atribut yang erotis selama ucapan vocal berlangsung (celah suara- *glottis*, paru-paru). Objek lalu berhubungan dengan hasrat yang dituju dalam setiap material bahasa sebagai objek utama kesenangan. Selain itu, sejak simbolik tergerus sebagai objek dalam buku atau teks, yang akan dihasilkan adalah: bukankah objek ini adalah pengganti untuk tahap *thetic*? Ringkasnya bukankah seni adalah *fetish par excellence*, satu hal yang berkamuflase dengan arkeologi? Pada dasarnya, tidak ada satu keyakinan, akhirnya mempertahankan, bahwa ibu adalah falik, bahwa ego – tidaklah secara persis teridentifikasi - tidak akan pernah terpisah darinya (ibu falik), dan tiada simbol yang

¹⁹² *Ibid*, hal..64

cukup kuat untuk memutuskan ketergantungan ini? Dalam simbiosis dengan ibu ini, apa yang bisa subjek lakukan selain mengambil alih tempatnya, sehingga navigasi jalan dari fetisisme akhirnya adalah otoerotisme.¹⁹³

Agar proses penandaan terhindar dari problem ‘tidak terkatakan’ (*unsayable*), yang lalu mengandaikan subjek praksis, subjek lalu menempel (*clings*) ke bahasa puitis yang menawarkan bantuan fetisisme. Dan begitu, menurut psikoanalisis, penyair sebagai individu jatuh ke dalam apa yang ditawarkan oleh fetisisme: praktik seni sangat mungkin memerlukan investasi kembali ibu *chora* sehingga dapat melanggar tatanan simbolik; sebagai hasilnya, praktek ini disebut struktur subjektif memutar balik (*perverse subjective structures*). Karena semua alasan ini, fungsi puitis akhirnya menyatu dengan fetisisme; ia tidak identik, namun yang membedakan fungsi puitis dari mekanisme fetisishis adalah bahwa ia mempertahankan pertandaan (*bedeutung*). Semua petilasan adalah untuk menjaga kestabilan stasi semiotik prasimbolik. Tidak hanya memerlukan kepastian pemeliharaan dari penandaan namun juga melayani penandaan meski di saat tergelincir (*dislocate*).

Teks menandai ketidak-tertandaan: diasumsikan yang berada dalam praktik penandaan berfungsi (semiotik), yang mengabaikan makna dan beroperasi sebelum makna atau dalam rangka menentangnya. Karena itu tidak dapat dikatakan bahwa semuanya tertandai, atau bahwa semuanya hanya mekanistik. Dalam oposisi dari setiap dikotomi, baik yang materialis maupun yang metafisis, teks menawarkan dirinya dialektik dari dua operasi heterogen yang secara resiprokal (bergantian) dan tak terpisahkan, jadi prakondisi satu sama lain:

*“The text signifies the un-signifying: it assumes [releve] within a signifying practice this functioning [the semiotic], which ignores meaning and operates before meaning or despite it. Therefore it cannot be said that everything signifies, nor that everything is “mechanistic”. In opposition to such dichotomies, wether “materialist” or “methaphysical”, the text offers itself as the dialiectic of two heterogenous operations that are, reciprocally and inseparably, preconditions for each other.”*¹⁹⁴

¹⁹³ *Ibid*, hal.65

¹⁹⁴ *Ibid*, hal.65-66

Dengan berbagai kebimbangan, *thetic* lalu dipindahkan ke tahap sebelumnya untuk menempatkannya dalam setiap stasi dari semiotik - dalam elemen tertentu dari kode digital atau dalam porsi tertentu yang meneruskan kode analog. Gerakan-gerakan ini, yang mana dapat didesain sebagai fetishisme, menunjukkan bahwa karakter bahasa manusia cenderung kembali ke kode yang dimiliki hewan, ini menerobos apa yang Freud sebut sebagai penindasan awal (*primal repression*).

Thetic yang lalu menjadi penting, karena menjadi tempat yang krusial bagi manusia sebagai dasar untuk mengatur dirinya sebagai penandaan dan / atau sosial - tempat pengalaman tekstual merumuskan tujuan. Dalam pengertian ini, pengalaman tekstual merumuskan satu eksplorasi yang paling berani bagi subjek untuk dapat membiarkan dirinya, menggali ke dalam proses konstitutif-nya. Namun pada saat yang sama dan sebagai hasilnya, pengalaman tekstual mencapai hal yang paling mendasar dari sosialnya – saat dimana dunia sosial mengeksploitasinya, ia dapat menguraikan dan dapat melampaui, entah hasilnya merusak atau mengubahnya:

“But at the same time and as result, textual experience reaches the very foundation of the social- that which is exploited by sociality but which elaborates and can go beyond it, either destroying or transforming it.”¹⁹⁵

Displacement dalam Mitos: Salah satu pelepasan dari kehendak kemudian diistilahkan oleh Freud sebagai *displacement*. Freud juga men-spesifikasi dua proses fundamental dari ketidaksadaran: *displacement* (mekanisme diri yang lebih dapat diterima) dan *condensation* (perubahan bentuk). Kruszewski dan Jakobson, memperkenalkan dalam cara yang berbeda, selama tahap-tahap awal dari linguistik struktural, melalui konsep-konsep metonimi dan metafor yang diinterpretasikan dalam terang psikoanalisis. dalam hal ini kita harus menambahkan proses yang ketiga yakni ‘melewati satu sistem tanda ke yang lainnya’.

Peran *displacement* juga dapat dilihat dari terminologi dari inter-tekstualitas menunjukkan adanya transposisi dari satu sistem tanda ke yang lainnya. Transposisi juga dipahami sebagai satu sistem pertandaan yang membutuhkan suatu artikulasi akan

¹⁹⁵ *Ibid*, hal. 67

thetic baru. Jika sesuatu menjamin sistem pertandaan (inter-tekstualitas) maka satunya akan memahami bahwa tempat dari yang dinyatakan (*enunciation*) dan objek yang ditekankan adalah tidak pernah sendirian, komplet, identik dengan dirinya sendiri. Namun selalu plural, terbelah dan bisa ditabulasikan. Dengan cara ini kata yang punya makna berbeda (*polysemy*) dapat dilihat sebagai sesuatu yang berinteraksi dengan banyak nilai (*polyvalence*). Sebuah lekatan (*adherence*) yang kuat pada sistem-sistem tanda yang berbeda.¹⁹⁶

Dapat disimpulkan sementara bahwa topik-topik yang dikemukakan berkaitan dengan Oedipus Complex ini adalah fetisisme tubuh maternal, kehinaan dan keterpisahan, yang menyatu dalam diri pencipta teks, yang bersumber dari *semiotik chora* guna mengekspresikan keindahan mulai dari karya lukis, puisi, dan sebagainya.

3.3.3 Pengusiran

Dikutip oleh Kristeva bahwa dalam pandangan Freud tentang Pengusiran (*Expulsion*): Penolakan atau pengeluaran, membentuk kunci momentum yang menghancurkan kesatuan, namun kemudian tidak dapat dipikirkan di luar kesatuan, untuk penolakan yang mengandaikan kesatuan *thetic* sebagai prasyarat dan cakrawala (*horizon*), satu untuk selalu digantikan dan melewati.

Penolakan berfungsi untuk mengikat hanya untuk memastikan bahwa itu adalah prasyarat dari pengikatan yang terjadi dalam adegan lainnya. Untuk menempatkan penolakan sebagai hal yang mendasar dan melekat dalam setiap tesis tidak berarti bahwa kita mengandaikan sebagai yang aslinya. Penolakan menolak yang asal mula/ asli sejak ia selalu menjadi yang sudah diulang dari impuls/ denyutan yang menolak diri sendiri. Hukumnya adalah salah satu yang kembali, sebagai lawan pada salah satu yang menjadi; ia kembali hanya untuk berpisah kembali secepatnya sehingga muncul sebagai kemustahilan gerakan maju.¹⁹⁷

¹⁹⁶ *Ibid*, hal.60

¹⁹⁷ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.147

Konsepsi tentang penolakan akan berosilasi (bergoyang) diantara dua kutub dorongan dan kesadaran, dan ambiguitas yang akan mengungkapkan ambiguitas proses itu sendiri, dimana keduanya memisah dan menyatu. Tapi sejauh bahwa kedua benang ini (dorongan dan kesadaran) berpotongan dan menjalin, kesatuan dari alasan dimana kesadaran menggurati (*sketched out*) dan akan selalu hancur melalui ritme yang disarankan oleh dorongan: penolakan repetitif (*seeps*) merembes melalui ritme seperti penyair (*prosody*) dan seterusnya, yang mencegah kestasis dari Satu makna, Satu mitos dan Satu logika.

Dalam artikel Freud tentang negasi [*Verneinung*], pengusiran (*Ausstossung*) adalah apa yang membentuk objek riil; ia juga membentuk itu sebagai kehilangan, sehingga fungsi simboliknya tertata. Untuk ego-kesenangan, ego lisan/ oral adalah berkorporasi dan penyatuan (*Einbeziehung*) yang tidak apa-apa berada di luar tidak masalah. Pengusiran (*Ausstossung*) menetapkan bahwa di luar tidak terpisah secara definitif - satu yang selalu dalam proses yang dicanangkan dalam kesatuan kenikmatan dan ditata pada permukaan (*exteriority*) yang sangat radikal. Perulangan yang akhirnya merepresentasikan *topos, chora* yang bergerak dari subjek dalam proses/ *on trial*. Prinsip kenikmatan, yang menyatukan dan mengidentifikasi, tampaknya telah dimaknai oleh Freud sebagai bantuan untuk me-represi. Pengusiran (dan representasi simboliknya dalam tanda negasi), bertindak melawan prinsip kenikmatan, beraksi melawan konsekuensi dari represi. "Performa dari fungsi penilaian tidak dibuat menjadi mungkin", tulis Freud, "sampai penciptaan simbol dari negasi telah dikaruniai pemikiran dengan ukuran pertama dari kebebasan dari konsekuensi dari represi dan dengan itu dari keharusan dari prinsip kenikmatan":

*"The performance of the function of judgement is not made possible." Writes Freud, "until the creation of symbol of negation has endowed thinking with a first measure of freedom of the consequences of repression and, with it, from the compulsion of the pleasure principle".*¹⁹⁸

Kembalinya penolakan, melalui pengrusakan baik yang simbolik maupun yang tersublimasi dalam teks-teks modern, membuktikan pada hadirnya dorongan

¹⁹⁸ *Ibid*, hal.148

kematian- hancurnya baik ada yang hidup dan subjek. Bagaimana kita bisa mengabaikan *jouissance* yang diperam (*harbored*) oleh agresivitas, komponen yang sadistik ini? Kenikmatan (*jouissance*) dari menghancurkan (atau dari dorongan kematian) yang termanifestasi melalui bahasa, lewat melalui sebuah analitis yang tidak terkubur ditekan, sebuah sublimasi analitis.

Dengan kata lain, sebelum membentuk struktur baru yang akan menjadi kaya sastra, dorongan yang belum tersymbolisasi dan residu dari symbolisasi yang pertama, menyerang melalui analitis yang terkubur yang menyadari sepenuhnya homoseksualitas, semua stasi proses pertandaan: tanda, bahasa, dan struktur keluarga yang teridentifikasi.

Sekarang akan sangat membantu untuk mengingat secara lebih rinci peran dari penolakan dan permainan *jouissance* dalam fungsi simbolik dan dalam menempatkan fungsi dalam proses/ *on trial*. Meskipun komponen sadistik dari naluri seksual membuat penampilan terselubung baik dalam fase oral maupun genital, mendominasi fase anal dan sangat penting untuk ekonomi libidinal yang dipandang Freud sebagai hal yang mungkin semacam sadism awal, sesuatu yang berbalik pada ego subjek itu sendiri sebelum objek apapun terisolasi, dan karenanya membentuk masokisme awal. Sebuah "dorongan kematian".

Dan penolakan adalah mekanisme yang paling dasar dari reaktivasi, ketegangan, hidup; bertujuan menuju keseimbangan ketegangan, menuju sebuah wilayah yang mandek (*inertia*) dan kematian yang mengabadikan ketegangan dalam hidup.¹⁹⁹

Fase anal yang didesain oleh psikoanalisis hadir sebelum konflik Oedipus dan pemisahan ego dari id dalam topografi Freudian. Fase ini menyimpulkan lebih luas dan lebih mendasar periode untuk libido infantil (kekanak-kanakan): periode yang disebut sadistik, yang mendominasi sebelum *Oedipus Complex* dimulai dan membentuk yang oral, daya otot, kandung kemih (*urethral*), dan sadisme anal/

¹⁹⁹ *Ibid*, hal.150

dubur. Dalam semua bentuk ini, dimana yang anal adalah yang terakhir ditekan dan karenanya yang paling penting, energi yang menggelombang dan menghentikan (*discharge*) erotisasi celah suara (*glottic*), kandung kemih dan cincin otot (*sphincters*) anal sama halnya dengan sistem kinetik/ energi. Dorongan ini bergerak melalui cincin otot dan membangkitkan kenikmatan dalam momentum yang paling substantif dimana milik tubuh yang terpisah dan ditolak oleh tubuh. Kenikmatan yang akut ini oleh karenanya bertepatan dengan kerugian, keterpisahan dari tubuh, dan mengisolasi objek di luar itu. Sebelum tubuh itu sendiri diposisikan sebagai *being* lain (*alterity*) yang terpisah, yang selanjutnya sebagai objek riil.

Pengusiran dari objek ini adalah pengalaman subjek yang fundamental dari keterpisahan- keterpisahan yang bukan merupakan kekurangan, melainkan penghentian (*discharge*) dan karenanya penghilangan (*privative*) itu membangkitkan kenikmatan. Psikoanalisis mengasumsikan bahwa kegembiraan akan kehilangan ini dirasakan bersamaan sebagai serangan terhadap objek yang diusir, semua objek di luar (termasuk ayah dan ibu), dan tubuh itu sendiri: “*The psychoanalyst assumes that this jubilant loss is simultaneously felt as an attack against the expelled object, all exterior objects (including father and mother), and the body itself.*”²⁰⁰

Kenormalan, adalah cara oedipal untuk mengekang kenikmatan ini termasuk dalam mengidentifikasi tubuh yang tepat dengan salah satu orang tua selama tahap oedipal. Pada saat yang sama, objek yang ditolak secara definitif terpisah dan tidak hanya ditolak tapi juga tertekan sebagai objek material, ia adalah ‘oposit yang lain’ [*l'autre en face*] dengan siapa sebuah relasi hanya memungkinkan- bahwa dari tanda, hubungan simbolik *in absentia*. Demikianlah penolakan menjadi langkah dalam perjalanan objek untuk menjadi tanda, dimana objek terlepas dari tubuh dan terisolasi sebagai benda riil. Dengan kata lain, penolakan adalah langkah dalam perjalanan kepada pemapanan (*imposition*) superego.²⁰¹

²⁰⁰ *Ibid*, hal.150-151

²⁰¹ *Ibid*, hal.151

Namun, kasus skizofrenia pada anak membuktikan bahwa kekerasan dari penolakan dan kenikmatan anal menghasilkan terkadang begitu kuat sehingga identifikasi oedipal tidak dapat menyerap dan melambangkan mereka dengan menata yang-hal yang mungkin dimaknai- ditandai, sebuah objek riil. Dalam hal demikian, tubuh tidak mampu "membela" dirinya sendiri melawan penekanan dan represi, dan bangkitnya kesenangan melalui kembalinya penolakan yang melumpuhkan tubuh di sana.

Penolakan dan sadisme, yang dari sisi psikologis, kembali dan mengganggu rantai simbolik diletakkan oleh kompleks Oedipal. Melanie Klein menafsirkan perilaku "yang mengalami gangguan" sebagai hasil dari pertahanan organisme melawan bahaya agresivitas. Namun ia menyadari bahwa pertahanan ini adalah karakter kekerasan dan berbeda secara fundamental dari mekanisme selanjutnya dari penindasan, dimana simbolisme ditetapkan. Pertahanan ini adalah resistensi, sebuah pengganti *thetic* untuk proses dorongan "kekerasan", yang jauh dari memiliki nilai psikologis dari pencegahan, mengatur dorongan sadistik, mengartikulasikan penolakan sedemikian rupa sehingga tidak terserap oleh konstruksi superego (seperti halnya dalam kasus *Oedipus complex*).

Distorsi dari kata-kata, pengulangan kata dan tata kalimat, dan gerakan otot tak terkendali atau pelabelan yang mengungkap jaringan semiotik- *chora*- yang dimapankan, suatu yang secara bersamaan menentang baik simbolisasi verbal ataupun formasi yang dipolakan superego, hukum paternal (ayah) dan disegel oleh akuisisi (pengambilalihan) bahasa:

“The distortion of words, the repetition of words and syntagms, and hyperkinesias or stereotypy reveal that semiotic network- the chora- has been esthablished, one that simoultaneously defies both verbal symbolization and the formation of a superego patterned after paternal law and sealed by language acquisition.”²⁰²

Mungkin ia pergi di tempat lain melampaui penolakan pada realitas, selamanya melewati pelintasan (*trajectory*) dari pemisahan dan pemotongan, hidup hanya sebagai

²⁰² *Ibid*, hal.151-152

hasil yang tak terencana (*spin-off*) atau efek samping dari komitmen, pada yang riil dimana logika 'meta' di reifikasi (dari yang abstrak ke riil): metasubjek, metabahasa, metafisika. Dalam hal ini, ia menempatkan dirinya di bawah hukum ayah dan mengambil kedua paranoid dan homoseksualitas yang berkonotasi paranoia, sublimasi dari semua yang rapuh: di sini kita melihat Orestes yang membunuh ibunya atas nama hukum negara- kota.²⁰³

Karena pemotongan ini- disituasikan Freud dalam *id* atau alam ketidaksadaran- pecah dalam perbedaan permainan simbolik, kita mempertahankan proses penandaan dipraktikkan dalam totalitasnya tak terbatas yang tidak memiliki ketidaksadaran: dengan kata lain, teks tidak memiliki alam ketidaksadaran. Penolakan yang berulang dan kembali melawan represi dan, dalam hal istilah Freudian, memperkenalkan kembali "energi bebas" menjadi "energi yang terikat".²⁰⁴

Psikoanalisis konformis setelah Freud telah memulai dalam upaya untuk "menghancurkan resistensi id" dengan menginterpretasikan mereka dan dengan demikian menekan penolakan dorongan di dalam domain yang disebut aksi dalam rangka menandai atau merasai (*nuance*). Ketika dibentuk sebagai prinsip, normalisasi penolakan ini berkontribusi pada penghancuran dari ujung tombak (*spearhead*) dari proses penandaan. Di sisi lain, ketika penolakan dibawa kembali ke fungsi motor esensialnya, ketika harus menjadi, apakah di tidaksadarnya atau secara sukarela, agen yang dipelihara dan diperkuat dari proses penandaan, menghasilkan formasi budaya dan sosial yang inovatif dan- di bawah kondisi subversive: "*In other words, the text has no unconscious. Repeated and returned rejection opposes repression an, in Freudian terms, reintroduces "free energy" into "bound energy"*".²⁰⁵

Untuk memikirkan spesifikasi dari negasi *vis-à-vis* dengan penilaian, kita harus memikirkan hal itu wilayah tak bertuan (*no man's land*) di dalam pemikiran tidak perlu pembawa [dan] tidak harus dianggap sebagai konten dari kesadaran. Bahkan

²⁰³ *Ibid*, hal.156

²⁰⁴ *Ibid*, hal.161

²⁰⁵ *Ibid*, hal.161-162

meski di dalam pemikiran yang berada di luar subjek dan kesadaran, negasi sebagai pengrusakan adalah tidak mungkin karena filsuf menganggap pikiran itu sendiri tidak dapat dihancurkan (*indestructible*).

Oleh karena itu satu-satunya tempat negasi untuk dapat eksis hanyalah di luar kesadaran subjek. Namun ‘luar sana’ juga tidak eksis, semenjak pemikiran dan kesadaran sudah dihancurkan. Pada titik ini terbukti bahwa hanya teori bawah sadar yang dapat mengajukan perangkat logika dimana "negasi" dapat dilukiskan, tidak hanya sebagai suatu dalam penilaian tetapi sebagai suatu yang bersifat ekonomik-yang memproduksi posisi penandaan bagi dirinya sendiri. Dalam artikelnya *Verneinung*, Freud memposisikan gerakan dari negasi yang lain ini, sebagai negativitas menghasilkan baik trans-logika maupun yang logika. Berikut adalah skema negativitas dalam pola berbahasa menurut Kristeva:

Penolakan hadir hanya di dalam materialitas trans-simbolik dari proses ini, dalam dorongan material dari subjek tubuh kepada operasi biologis dari pembagian dari materi, dan kepada relasi sosialnya. Verbalisasi yang siap pakai (*ready made*) [dalam bahasa] dapat mendaftarkan penolakan hanya sebagai serangkaian perbedaan-perbedaan, sehingga bisa diperbaiki di tempat, dan kehilangan penglihatan dalam proses yang dinamis. Negativitas yang sejati adalah yang pengertian dialektika yang spesifik kepada proses penandaan, dalam persimpangan antara tatanan biologis dan sosial di satu sisi, serta tahap *thetic* dan penandaan dari tatanan sosial di sisi yang lainnya.²⁰⁶

Berkat oposisi ambigu antara Saya/ Liyan, Dalam/ Luar – sebuah oposisi yang kokoh tetapi dapat ditembusi, jelas tetapi tidak pasti – terdapat konten-konten, yang “biasanya” tidak sadar dalam neurotik, yang menjadi eksplisit jika tidak sadar dalam ucapan dan perilaku pasien “garis batas”. Konten semacam itu seringkali terbuka termanifestasi melalui praktek simbolik, tanpa dengan cara yang sama dipadukan ke dalam penilaian kesadaran mengenai subjek tertentu tersebut. Karena mereka

²⁰⁶ *Ibid*, hal.123-124

menjadikan perbedaan sadar dan tidak sadar tidak relevan, subjek garis batas dan ucapan mereka menjadi dasar yang baik bagi sebuah diskursus yang halus (“estetik” atau “mistik”, dsb) ketimbang yang ilmiah atau rasional.²⁰⁷

Kristeva juga mengkaitkan pengusiran dengan keterasingan, dalam bukunya *Strangers to Ourselves* (1991), Kristeva menggunakan model psikoanalisis untuk menganalisa relasi antar masyarakat yang berbeda bangsa dan etnis. Sama halnya ketika ia membawa tubuh yang bicara, dengan cara menaruh bahasa kepada tubuh, ia menaruh subjek pada tempat dari liyan (*the other*) dengan meletakkan liyan ke dalam subjek. Dalam buku ini Kristeva juga bicara bagaimana sistem sosial di-*set up* untuk menekan otoritas maternal. Tradisi matriarki bergeser ke patriarki karena adanya perpindahan kepercayaan politeis ke monoteis. Karenanya penyingkiran tubuh maternal seiring dengan budaya dan identitas nasional yang menyingkirkan keibuan dan feminitas.²⁰⁸

Kristeva dalam buku ini juga mempertanyakan adakah orang asing (*foreigners*) yang bahagia?²⁰⁹ Konteks Liyan kemudian dikaitkan dengan warga negara asing. Disini relasi sosial dikaitkan dengan jiwa yang inferior. Dalam persoalan orang yang asing, Kristeva menghubungkan kesadaran dan ketidaksadaran, diri dan liyan, warganegara dan orang luar negeri, identitas dan perbedaan. Hidup dengan liyan, dengan orang asing mengkonfrontir kita dengan atau tanpa kemungkinan untuk menjadi liyan:

*“Living with the other, with foreigner confronts us with the possibility or not of being an other. It is not simply- humanistically- a matter of our being able to accept other, but of being in his place, and this means to imagine and make oneself other for oneself.”*²¹⁰

Relasi lalu disimpulkan bahwa ketimbang bersandar pada pengorbanan dan kekerasan, lebih baik membangun penerimaan dan cinta.²¹¹

²⁰⁷ Julia Kristeva, *The Power of Horror*, Ibid, hal.7

²⁰⁸ Kelly Oliver, *The Portable Kristeva*, hal.226

²⁰⁹ Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, hal.3

²¹⁰ *Ibid*, p.13

²¹¹ Kelly Oliver, *The Portable Kristeva*, hal xxvii

Keterasingan digambarkan Kristeva juga dengan kehilangan ibu sebagai rahasia luka: asing (*foreigner*): kemarahan yang tercekik jauh di tenggorokanku, malaikat hitam mengabutkan kecerahan, buram, memacu racun yang tak terukur. Citra kebencian pada yang lain, orang asing bukanlah korban yang romantis dalam polis yang harus memenuhi tuntutan kelompok tersebut. Tapi anehnya, orang asing hidup di dalam diri kita: ia adalah wajah tersembunyi dari identitas kita, ruang yang mengacaukan tempat tinggal kita, waktu di mana pemahaman dan daya tarik-menarik (*affinity*) didirikan. Dengan mengakui dirinya dalam diri kita sendiri, kita terhindar dari membenci dia dalam dirinya sendiri. Sebuah gejala yang tepatnya mengubah "kita" sebagai masalah, mungkin ini mustahil, tapi orang asing masuk ketika kesadaran perbedaan saya menguat, dan menghilang ketika kita semua mengakui diri kita sebagai orang asing, tak bernama dan mengikat dalam komunitas.²¹²

Dapatkah "orang asing," yang adalah "musuh" bagi masyarakat primitif, menghilang dari keluasan syaraf modern? Marilah kita ingat sebuah momen dalam sejarah di Barat ketika orang asing dimengerti, disambut, atau ditolak, tetapi ketika kemungkinan akan adanya suatu masyarakat tanpa orang asing dapat dibayangkan dari sudut pandang suatu agama atau etika. Seperti pernah dan mungkin masih utopis, pertanyaannya tersebut kembali menghadang kita hari ini, ketika kita menghadapi integrasi ekonomi dan politik dalam skala planet: akankah kita, pada akhirnya dan secara subjektif, dapat hidup bersama yang lain, untuk hidup seperti yang lain, tanpa pengucilan tetapi juga tanpa pembedaan tingkat? Modifikasi status orang asing yang sangat penting saat ini mengharuskan kita untuk merefleksikan kemampuan kita untuk menerima modalitas baru akan perbedaan. Tidak adanya 'kode nasionalitas' yang dapat dipraktekkan tanpa mempertanyakan secara perlahan-lahan masing-masing dari diri kita dalam kedewasaan dan untuk masing-masing dari kita:

“The modification in the status of foreigners that is imperative today leads one to reflect on our ability to accept new modalities of otherness. No ‘nationally code’ would be practicable without having that question slowly mature within each of us and for each of us.”²¹³

²¹² Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*, hal.1

²¹³ *Ibid*, hal..1-2

Sementara dalam kelompok-kelompok manusia paling biadab orang asing adalah musuh untuk dihancurkan, ia telah menjadi, dalam konstruksi agama dan etika, manusia yang berbeda, yang menyediakan diri untuk menyertai (*espouse*) mereka, atau yang mungkin meng-asimilasikan *fraternity* "orang-rang bijak, orang-orang adil atau pribumi (*native*)." Dalam *Stoisisme, Yudaisme, Kristen*, dan bahkan dalam humanisme Pencerahan, pola penerimaan yang demikian bervariasi, tetapi dengan keterbatasan dan kekurangan yang demikian, hal itu tetap menjadi benteng melawan *xenofobia*. Kekerasan dari masalah yang terbentuk oleh orang asing hari ini mungkin karena krisis yang terjadi karena konstruksi agama dan etika.

Hal ini demikian karena penyerapan perbedaan yang diusulkan oleh masyarakat kita membuat kita menjadi tidak bisa diterima oleh individu yang kontemporer, iri dengan perbedaan-satu yang tidak hanya nasional dan etis tapi pada dasarnya subjektif, dapat diatasi. Berasal dari revolusi borjuis, nasionalisme telah menjadi sebuah gejala-romantis pada awalnya, -dari abad kesembilan belas dan kedua puluh aliran totaliter. Sekarang, ketika menjadi tidak universal untuk melawan kecenderungan baik itu agama atau kebangsaan dan mengisolasi atau bahkan cenderung memburu orang asing, namun bagaimanapun nasionalisme akan berakhir, di sisi lain, dengan partikularistik, menuntut individualisme kontemporer.

Tapi ini mungkin atas dasar individualisme kontemporer yang subversif, dimulai pada saat ketika individu sebagai warga negara tidak lagi menganggap dirinya sebagai kesatuan dan mulia, tapi menemukan ketidakberkaitannya dan jurang-jurang yang dalam, secara singkat "ke-asing-annya"—di mana pertanyaan tersebut yang muncul kembali: tidak ada lagi penyambutan orang asing dalam suatu sistem yang menghapuskan dia tetapi mempromosikan kebersamaan dari orang-orang asing, dimana kita mengenali diri kita.²¹⁴

Mari kita sekarang berusaha untuk memperkuat, untuk mengubah perbedaan dari asing ke dalam sesuatu. Mari kita hanya menyentuhnya, tersisir olehnya tanpa memberikan

²¹⁴ *Ibid*, hal.2-3

struktur permanen. Cukup membuat sketsa gerak yang terus-menerus melalui beberapa aspek yang beraneka ragam, terbentang di depan mata kita hari ini, melalui beberapa macam, mengubah representasi yang tersebar sepanjang sejarah. Mari kita juga meringankan bahwa *otherness* (ke-liyan-an) yang terus-menerus kembali- lebih dan lebih cepat.

Mari kita melepaskan diri dari kebencian, beban, melarikan diri mereka bukan melalui strata dan pelupaan, tetapi melalui pengulangan yang harmonis dari perbedaan yang tersebar. *Toccatas dan Fugues*: komposisi Bach menyadarkanku akan arti pengakuan dari perbedaan, karena telah dibesarkan, disebar, ditulis dalam sebuah permainan asli yang sedang dikembangkan, tanpa tujuan, tanpa batas, tanpa akhir. Sebuah perbedaan yang nyaris tak disentuh dan sudah bergerak pergi:

*“Let us escape its hatred, its burden, fleeing them not through the harmonious repetition of the differences it implies and spreads. Tocattas and Fugues: Bach’s composition evoke to my ears the meaning of an acknowledged and harrowing otherness that I should like to be contemporary, because it has been brought up, relieved, disseminated, inscribed in an original play being developed, without goal, without boundary, without end. An otherness barely touched upon that already moves away.”*²¹⁵

Akhir Kebahagiaan, Matinya Keberagaman: dalam buku terakhirnya berjudul *Strangers to Ourselves*, Kristeva mengajukan pertanyaan-pertanyaan seperti apakah ada kebahagiaan bagi orang asing? Adakah wajah orang asing yang tersaput bahagia? Pada awalnya, satu dipukul oleh keganjilan-mata, bibir itu, mereka memeriksa tulang, kulit yang tidak seperti orang lain, semua yang membedakan dia dan mengingatkan orang bahwa ada seseorang di sana. Perbedaan di wajah itu mengungkapkan dalam mode apa pun dengan cara *paroxystic* harus mengungkapkan pandangan yang hati-hati: tidak adanya kedangkalan dalam manusia.

Namun demikian, justru yang biasa itu membangunkan? kesamaan kebiasaan sehari-hari kita. Tapi ini memegang fitur asing, yang menawan hati kami, memberi isyarat dan menolak-pada waktu yang sama. "Saya paling tidak luar biasa, dan karena itu

²¹⁵ *Ibid*, hal.3

saya mencintainya," pengamat berpikir, "sekarang saya lebih suka sendiri, dan karena itu saya membunuhnya," ia mungkin berkesimpulan. Dari kepedihan hati untuk pertama, wajah orang asing memaksa kita untuk menampilkan cara rahasia di mana kita menghadapi dunia, menatap ke semua wajah, bahkan yang paling terhubung sebagai keluarga (*familial*). Pengetahuan masyarakat yang paling ketat (*tightly knit*).²¹⁶

Selain itu, wajah yang begitu mendengar tanda lain yang melintasi ambang batas yang tidak dapat diperbaiki jejak dirinya sebagai kedamaian atau kecemasan. Entah bingung atau gembira, tampilan orang asing menandakan bahwa dia adalah "tambahan." Kehadirannya seperti perbatasan, dari yang internal kepada semua yang ditampilkan, membangkitkan indera kita yang paling dalam melalui sensasi yang terbakar. Nyata dalam kegembiraan, ditetapkan ada dalam fitur-fitur lain, tanpa melupakan, tanpa kesombongan, seperti undangan yang tidak dapat diakses, mengganggu perjalanan, yang meng-kodekan orang asing yang tidak memiliki, membisu, tapi yang bisu, dalam memori yang terus ia genggam. Ini tidak berarti bahwa orang asing selalu ditampilkan sebagai absen. Namun kehadiran mendesak lapisan-baik atau buruk, menyenangkan atau mengganggu citra tidak teratur dan ambigu tanda bekas luka-nya. Sebuah hidup yang dinikmati sendiri (*his very own well-being*).

Bisakah seorang menjadi orang asing dan merasa bahagia? Orang asing punya ide tersendiri tentang kebahagiaan. Beberapa yakin bahwa kebahagiaan tetap akan lewat, kebahagiaan yang aneh yang terdiri dari penerbangan keabadian yang dipelihara, atau kefanaan yang terus bergerak:

*“Can one be foreigner and happy? The foreigner calls forth a new idea of happiness. Between the fugue and the origin: a fragile limit, a temporary homeostasis. Posited, present, sometimes certain, that happiness knows nevertheless that is passing by, like fire that shines only because it consumes. The strange happiness of the foreigner consists in maintaining that fleeing eternity or that perpetual transience.”*²¹⁷

Sebuah rahasia luka, sering tidak diketahui oleh dirinya sendiri, mendorong orang asing untuk berkelana. Cinta yang buruk, mungkin tak ia akui. Dengannya, menantang

²¹⁶ *Ibid*, hal.3-4

²¹⁷ *Ibid*, hal.4

keheningan dari sebuah keluhan, seperti orang Yahudi yang setia di dinding ratapan. Anak dari seorang ayah yang memilih untuk meninggalkan, agar tidak bisa diakses orang lain. Menyenangkan saat disalahpahami oleh orang yang dicintai, diam-diam, ibu yang khawatir, pengasingan adalah orang yang asing (*stranger*) pada ibunya. Dia tidak menelepon, dia tidak bertanya apa-apa pada ibunya.

Arogan, ia bangga berpegang pada apa yang tidak ia miliki, untuk sebuah simbol atau *other*. Orang asing akan menjadi anak dari seorang ayah yang eksistensinya tidak diragukan lagi, tapi kehadirannya tidak menahannya. Penolakan di satu sisi, tidak dapat diakses di sisi lain: jika seseorang memiliki kekuatan untuk tidak menyerah, maka tetap ada jalan untuk ditemukan. Terpaku ke tempat lain yang tertentu karena tidak dapat diakses, orang asing sudah siap untuk melarikan diri. Tidak ada halangan berhenti padanya, dan semua penderitaan, semua hinaan, semua penolakan, baginya tak ada bedanya. Apa yang ia cari adalah teritori yang menjanjikan, negara yang tidak eksis, tapi pernah hadir dalam mimpinya, dan harus diwujudkan.²¹⁸

Orang asing, dengan demikian, telah kehilangan ibunya. Camus memahaminya dengan baik: *Stranger* menyatakan dirinya saat kematian ibunya. Orang tidak banyak memperhatikan bahwa anak yatim piatu ini, yang berpotensi menjadi kriminal, adalah seorang yang fanatik pada ketidakhadiran. Dia adalah pemuja kesendirian, bahkan di tengah-tengah kerumunan, karena ia setia pada bayangan: menyihir rahasia, ayah yang ideal, ambisi yang tidak terakses. Mersault sudah mati dalam dirinya sendiri, tetapi bergairah dalam semangat racun yang memabukkan. Demikian pula, ayahnya, yang mulai muntah saat menonton eksekusi, mengerti bahwa yang dijatuhi hukuman mati adalah satu-satunya laki-laki yang mana ia benar-benar peduli dan bernilai dan layak dipertimbangkan:

“The foreigner, thus has lost his mother. Camus understood it well: his Stranger reveals himself at the time of his mother’s death. One has not much noticed that this cold orphan, whose indifference can become criminal, is fanatic of absence. He is a devotee of solitude, even in the mids of crowd, because he is faithful to shadow: bewatching secret, paternal ideal, inaccessible ambition.

²¹⁸ *Ibid*, hal.5

*Meursault is dead unto himself but keyed up with an insipid intoxication that takes place of passion. Likewise his father, who started vomiting while watching an execution, understood that being sentenced to death is the only thing a man might truly consider worth bothering with.”*²¹⁹

Kesulitan orang asing butuh dipertemukan, ketidakpahaman wicara, luka, dan selalu siap melanjutkan perjalanan yang tak terbatas, lebih jauh, ke tempat lain. Sebagai seorang profesional, intelektual, apa yang mereka tetapkan untuk diri mereka sendiri seolah tak terkendali pada sebuah pengkhianatan terhadap keanehan (*strangeness*), karena ia lalu memilih sebuah program yang membiarkan dirinya beristirahat dan menetap. Namun sebaliknya, sesuai dengan logika pengasingan, semua tujuan harus dibuang dan pengelana lalu berjalan ke arah yang lain- hingga berada di luar jangkauan. Kesenangan yang didapatkan dari penderitaan seperti pusaran hingga tanpa sadar ketika mereka memilih mitra asing yang lalu menimbulkan penyiksaan terhadap mereka sendiri, merendahkan mereka, atau licik.²²⁰

Orang asing menjadi sangat sensitif di bawah baju besinya sebagai aktivis atau pekerja migran yang tak kenal lelah. Dia berdarah jiwa dan raga, terhina meski dalam posisi mendapatkan pasangan yang lebih baik, ia menganggap bagian dari urusan domestik, terganggu saat dia menjadi sakit, yang merupakan perwujudan dari musuh, pengkhianat, dan korban. Kenikmatan masokis dari ketertundukannya mengambil bagian. Sebuah topeng yang membungkus, menyediakan persembunyian dimana ia dapat menikmati tiran dari kelemahan yang histerik. Apakah ini dialektika tuan dan budak?²²¹

Permusuhan, atau yang setidaknya menimbulkan kejengkelan oleh orang asing (apa yang kamu lakukan di sini, ini bukan dimana harusnya anda berada), mengejutkan, sebab apa yang ia harapkan adalah sambutan dan hal-hal lain yang secara financial, politik dan sosial tidak berada di atasnya. Dalam hal ini *foreigner* merasa dikuatkan dan jarak yang melepasnya dengan orang lain. Kehidupan terdiri atas penderitaan-baik karena bencana maupun perjalanan, meksi ia menjanjikan pilihan, kejutan, istirahat,

²¹⁹ *Ibid*, hal.5

²²⁰ *Ibid*, hal.7

²²¹ *Ibid*, hal.6

penyesuaian, ataupun kelicikan, semua yang bukan rutin atau istirahat. Di mata orang asing yang tidak asing tidak memiliki kehidupan sama sekali: nyaris tidak ada dan datar.²²²

Ketidakberbedaan adalah perisai bagi orang asing. Tidak sensitif dan penyendiri (*aloof*), ia tampaknya jauh luar jangkauan serangan dan penolakan namun tetap rentan seperti *Medusa*. Hal ini karena keberadaannya tetap terpisah dengan kesendirian. Menyimpan semua dalam kerendahan hati, dan meredam kebrutalan. Memburuk, tapi juga peka, ia bangga memegang kebenaran yang mungkin hanya sebuah kepastian dari kemampuan untuk mengungkapkan aspek-aspek paling kejam dari hubungan manusia ketika rayuan memudar dan sopan santun memberikan jalan sebelum konfrontasi: benturan tubuh dan emosi. Bagi orang asing, dari ketinggian otonomi yang ia pilih, ketika yang lain tetap hati-hati "diantara mereka sendiri," paradoks menghadapkan setiap orang dengan sebuah asimbolik yang menolak tata krama (*civility*). Kekerasan begitu telanjang.²²³

Dalam narsisisme mendalam ataupun psikosis yang berada di bawah pusaran konflik eksistensial, orang asing menyeberangi perbatasan, ia (atau dua) telah mengubah ketidaknyamanan menjadi basis perlawanan, sebuah benteng kehidupan. Jika ia tetap tinggal di rumah, dia mungkin telah putus sekolah, cacat, penjahat, namun tanpa rumah, ia menjadi aktor paradoks: melipatgandakan topeng "diri yang palsu" ia tidak pernah sangat benar, atau salah karena ia mampu menyelaraskan diri pada hal yang paling dangkal (*superficial*). Diri yang tidak menetap, juga berarti orang asing tidak memiliki diri. Nyaris tanpa rasa percaya diri, tidak berharga, karena memfokuskan diri terus-menerus pada kemungkinan dan harapan dari orang lain. Melakukan apa yang mereka inginkan untuk saya lakukan, tapi itu bukanlah saya, saya berada di tempat lain, saya tidak berada dimanapun, apakah saya ada?

“This means that, settled within himself, the foreigner has no self. Barely an empty confidence, valueless, which focuses his possibilities of being constantly other, according to other ‘s wishes, and to circumstances. I do what they want

²²² *Ibid*, hal.7

²²³ *Ibid*, hal.7

me to, but it is not “me”- “me” is elsewhere, “me” is belongs to no one, “me” does not belong to “me”, ...does “me” exist?”²²⁴

Orang asing yang bertahan dengan wajah penuh air mata menoleh ke arah tanah air yang hilang. Melankoli kekasih akan surga yang menghilang, dan ia tak terobati. Ia marah pada orang lain, namun berkata pada dirinya sendiri; "Bagaimana mungkin aku meninggalkan mereka? Sementara aku telah meninggalkan diriku sendiri." Seorang asing adalah seorang pemimpi yang bercinta dengan ketiadaan, suatu keindahan yang tertekan.²²⁵

"Mengalami dibenci": itu adalah cara yang kerap diungkapkan orang asing dalam meng-ekspresikan hidupnya. Orang asing mendambakan afiliasi, ketimbang penolakan dan ketidakpedulian (*untouchability*). Hidup dengan dengan orang lain mengkonfrontasikan diri kita pada posibilitas: berada sebagai yang lain. Membayangkan menjadi dia, adalah Menjadikan diri sebagai yang lain bagi diri sendiri.

Sebagai ringkasan, tema pengusiran ini masih dihubungkan dengan Kristeva dengan keterpisahan dalam rangka mengukuhkan superego, duka kehilangan ibu, kekerasan dan pengorbanan.

3.3.4 Yang Profan yang Berkorban

Dalam kaitannya agar yang kotor tidak menjadi kejahatan yang absolut, dalam bukunya *The Power of Horror*, Kristeva mengajak kita memperhatikan lebih dekat dari kotoran, pertama, kotoran bukanlah sebuah kualitas dalam dirinya sendiri, tetapi berlaku hanya bagi apa yang berkaitan dengan sebuah *batas* dan, lebih khusus lagi, mewakili objek yang terlempar keluar dari batas itu, ini adalah sebuah sisi lain, sebuah batas/ margin. Benda yang berasal dari mereka (lubang-lubang di tubuh) merupakan benda-benda marjinal: air liur, darah, susu, air seni, *feses* atau *air mata*

²²⁴ *Ibid*, hal.8

²²⁵ *Ibid*, hal.9-10

dengan sekedar mengeluarkan yang seperti itu telah melintasi batas tubuh, kesalahannya adalah memperlakukan batas-batas jasmaniah itu dalam isolasi dari semua batas lainnya:

*“Matter issuing from them [the orifices of the body] is marginal stuff of the most obvious kind. Spittle, blood, milk, urine, faeces or tears by simply issuing forth have traversed the boundary of the body. [...] The mistake is to treat bodily margin in isolation from all other margins.”*²²⁶

Menurut Kristeva, jika manusia terlibat dengannya, bahaya yang dihadirkan oleh kotoran tidaklah di dalam kuasa untuk dihadapi tetapi bergantung pada sebuah kuasa “yang melekat dalam struktur gagasan.” Mari kita akui bahwa kotoran merupakan sebuah kejahatan objektif yang dilakukan oleh subjek. Atau, dengan kata lain, bahaya dari kotoran member resiko pada subjek yang padanya susunan yang paling simbolik secara permanen diekspos, hingga tingkatan yang menjadikannya perangkat diskriminasi dari pembedaan (*difference*). Tetapi dari mana dan dari apa ancaman ini muncul?

Tidak dari manapun selain sebuah alasan yang sama-sama objektif, bahkan jika individual bisa berkontribusi padanya, dan yang akan menjadi kelemahan dari susunan simbolik itu sendiri. Sebuah ancaman muncul dari pelarangan-pelarangan yang membentuk garis batas di dalam dan di luar di mana dan melaluinya subjek yang bicara tersusun— batas-batas yang juga ditentukan oleh perbedaan fonologis dan semantik yang mengartikulasikan sintaks bahasa.²²⁷

Tapi melalui karya-karya modern antropologi utama, dari Robertson Smith hingga Marcel Mauss, dari Emile Durkheim hingga Levi-Strauss, satu pertanyaan tetap belum terjawab. Mengapa limbah jasmaniah, darah haid, dan tahi, atau apa saja yang berkaitan dengan itu semua, mulai dari kupasan kuku hingga yang membusuk, mewakili – seperti sebuah metafora yang mewujudkan kelemahan objektif dari susunan simbolik? Seseorang mungkin awalnya tergoda untuk mencari jawaban

²²⁶ Julia Kristeva, *The Powers of Horror*, hal.69

²²⁷ *Ibid*, hal.69

tersebut dalam suatu tipe masyarakat di mana kotoran mengungguli bahaya terbesar atau kejahatan yang absolut.²²⁸

Meski demikian, tidak peduli perbedaan apa yang mungkin ada di kalangan masyarakat di mana pelarangan agama, yang juga di atas segala pelarangan perilaku, dianggap mendapat perlindungan dari kotoran, seseorang melihat dimana-mana pentingnya baik secara sosial maupun simbolik, perempuan dan terutama ibu. Dalam masyarakat di mana itu terjadi, ritualisasi kotoran ini didampingi oleh perhatian yang besar terhadap pemisahan jenis kelamin, dan ini artinya memberikan hak kepada laki-laki atas perempuan.

Pandangan Kristeva tentang posisi perempuan jelas berada dalam posisi objek yang pasif, kurang cerdas dalam kuasa “siasat jahat” yang darinya pewaris berhak untuk melindungi diri mereka sendiri. Ia seolah-olah kekurangan kuasa otoriter yang akan menetapkan supremasi definitif atas satu jenis kelamin – atau kurangnya dukungan legal yang akan menyeimbangkan hak prerogatif kedua jenis kelamin– dua kuasa berusaha berbagi masyarakat. Salah satu darinya, yang maskulin, jelas sang pemenang, mengakui dengan pantang menyerah atas yang lainnya, yang feminin, terancam oleh sebuah kuasa yang asimetris, irasional, cerdas, dan tak bisa dikontrol. Jenis kelamin yang lain, yang feminin, menjadi sinonim dengan kejahatan radikal yang harus ditekan:

*“But whether it be within the highly hierarchical society of India or the Lele in Africa it is always to be noticed that the attempt to establish a male, phallic power is vigorously threatened by the no less virulent power of the other sex, which is oppressed (recently? Or not sufficiently for the survival needs of society?). That other sex, the feminine, becomes synonymous with a radical evil that is to be suppressed”.*²²⁹

Ketakutan akan ibu kuno/ arkhais berubah menjadi ketakutan akan daya ciptanya (prokreasi). Dalam kuasa dan ketakutan ini, keturunan patrilineal memiliki beban untuk menundukkan. Jadi tidaklah mengejutkan melihat ritual pencemar yang

²²⁸ *Ibid*, hal.69-70

²²⁹ *Ibid*, hal.70

berkembang di masyarakat, kuasa patrilineal kurang dirasa aman, dengan sarana pemurnian, memberi dukungan untuk melawan matrilinealitas secara berlebihan.²³⁰

Selanjutnya dicontohkan dalam sistem kasta di India, terjadi perubahan terminologi kekerasan pengorbanan digantikan dengan ritual pemurnian yang dalam analisis akhir, pertentangan murni/ tidak murni tidak akan menjadi sebuah diktum dalam dirinya tapi akan berasal dari keharusan bagi *being* untuk dikonfrontasikan dengan perbedaan seksual dan simbolik. Sistem kasta India akan membolehkan konfrontasi itu terjadi dengan lembut.

Demi melindungi subjek dari kehinaan dimana aturan kehinaan yang membentuk pola wilayah sosio-simbolik. Hirarki memang menjadi tatanan laki-laki, ia berakar dalam dua perubahan utama; tanda-tanda (yang diselenggarakan oleh pengorbanan) dan perbedaan seksual (yang diatur oleh pernikahan). Kita diatur oleh pertentangan bagus/ tidak bagus, batas yang dibahas ini dikaitkan, melalui hirarki kasta dan peraturan matrimonial yang menyertai dan mengamankannya, pada logika terdalam oleh *being* yang berbicara yang dipisahkan oleh seks dan bahasa. India memiliki keuntungan tak terbandingkan dalam membuka rahasia logika kehinaan dari pemisahan itu dan menyelesaikannya dalam cara non-kekerasan.²³¹

Dalam bukunya *Revolutions in Poetic Language*, juga disebutkan Kristeva tentang yang profan- yang berkorban, ditemukan di tiap masyarakat, yang lalu teologisasi dari *thetic*, secara terstruktur sangat diperlukan (*indispensable*) untuk memapankan bahasa. Teologisasi ini mengambil bentuk yang berbeda tergantung derajat pembangunan kekuatan produksi masyarakat. Ini merepresentasikan baik proses menandai tergantung dari kekuatan alamiah dan sistem ekologi di sekelilingnya, atau ini tersubordinasi pada relasi sosial antara subjek yang tertangkap dalam relasi kekerabatan. Dengan cara ini parasit di dalam kontrak sosial yang sesungguhnya yang mana Freud menyarankan di dalam *Totem dan Tabu*, bisa dipikirkan sebagai salah satu dari bentuk yang diasumsikan oleh fase *thetic*. Dan tidak diragukan lagi salah

²³⁰ *Ibid*, hal.77

²³¹ *Ibid*, hal.82-83

satu yang terbaik mengindikasikan bahwa pembentukan dari simbolisme cenderung untuk melarang kenikmatan (*jouissance*). Namun di saat bersamaan mengizinkan hal itu. Pastinya pelarangan ini membuktikan hal yang mustahil. Saudara laki-laki mengambil kepemilikan perempuan, meskipun tidak satupun atau tidak semua perempuan, dan di atas semua bukan ibu atau saudara perempuannya. Jadi *jouissance* tidaklah terlalu dilarang sebagai sebuah regulasi; ia tergelincir dalam perintah bahwa bahasa adalah sebuah struktur kekerabatan:

*“The sacred- the sacrifice- which is found in every society, is then a theologization of the thetic, itself structurally indispensable to the positing of language. This theologization takes on different forms depending on the degree of development of the society’s productive forces. It represents either the signifying process dependence on natural forces and the surrounding ecological system, or its subordination to the social relations between subject caught in kinship relations. In this way, the parricide at the origin of the social context, which Freud evokes in Totem and Taboo, can be thought of as one of the forms assumed by the thetic phase, and undoubtedly the one best indicating that establishment of symbolism tends to prohibit jouissance, but at the same time, permits it. Indeed this prohibition proves impossible: brothers do take possession of women, although not any and all women, and above all not their mothers or sisters. Jouissance is thus not so much forbidden as regulated; it slips in through the rules of that language which is kinship structure”*²³²

Kita lalu menemukan pengorbanan dan seni, berhadap-hadapan dengan representasi dari dua aspek dari fungsi *thetic*: pelarangan *jouissance* oleh bahasa serta pengantar *jouissance* melalui bahasa. Agama merebut (*seizes*) aspek pertama ini, perlu untuk melembagakan tatanan simbolik. Mitos pertama dan kemudian sains mencari pembenaran ini dengan cara mengelaborasi sistem yang kompleks dari relasi dan mediasi, meski secara fakta selanjutnya diproduksi, diberagamkan dan diubah, membantah klaim mereka atas bahasa yang melarang *jouissance*. Di sisi lain puisi, music, tarian, drama- seni- dapat dikatakan dalam pemikiran ini mereka tahu banyak tentang ini. Jauh ketimbang menyangkal *thetic*, yang melalui usia, agama dapat menugasi dirinya sendiri *privilege* untuk merayakan- meski hanya sebagai pelarangan- seni menerima jeda *thetic* pada perpanjangan dari yang ia *resist* menjadi

²³² Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.78

gelap mata (*delirium*) atau melebur dengan alam. Selanjutnya melalui jeda ini, seni mengambilnya dari ruang ritual apa yang teologi sembunyikan: *jouissance* yang transimbolik, serangan dari motilitas yang mengancam kesatuan dari realita sosial dan subjek:

“One may say, in these sense, that they know more about it than it does. Far from denying the thetic, which through the ages religion has assigned itself the privilege of celebrating- through only as a prohibition- art accepts the thetic break to the extent that it resists becoming either delirium or a fusion with nature. Nevertheless through this break, art takes from ritual space what theology conceals: trans-symbolic jouissance, the irruption of the motility threatening the unity of the social realm and the subject.”²³³

Dengan cara apa ide tentang semiotik ini tidak hanya bertautan pada simbolik namun juga melampui dan mengancam posisinya- modifikasi dugaan dari mengfungsikan semiotik? Pertama ini membutuhkan kita untuk mempertimbangkan berfungsinya semiotik sebagai bagian dari praktek menandai yang termasuk agen simbolik. Ini bermakna bahwa deskripsi semiotik tidak akan semata-mata mengatur kembali yang paralel (analog) atau model digital dari berfungsinya ini melainkan mensituasikan vis-à-vis subjek, vis-à-vis pernyataan dari denotasi, kebenaran, dan akhirnya adalah ideologi.²³⁴

Konsekuensinya, dan lebih spesifik dengan penghormatan pada deskripsi semiotik dalam pikiran yang tegas- meski berfungsinya semiotic bisa didefinisikan sebagai artikulasi dari fasilitasi dan stasi-stasi yang tanpa makna, mekanisme ini harus secepatnya dipertimbangkan dalam mata rantai pertandaan yang dilembagakan oleh *thetic*. Tanpa dialektik baru ini deskripsi dari fungsi ini mungkin suatu saat akan berelasi dengan semiotik *chora* yang mendahului tahap cermin dan masa Oedipal namun tidak kepada praktek menandai yang anti- Oedipal yang lalu diperpanjang kepada anti *thetic* dan selalu melawan (*para-doxical*).

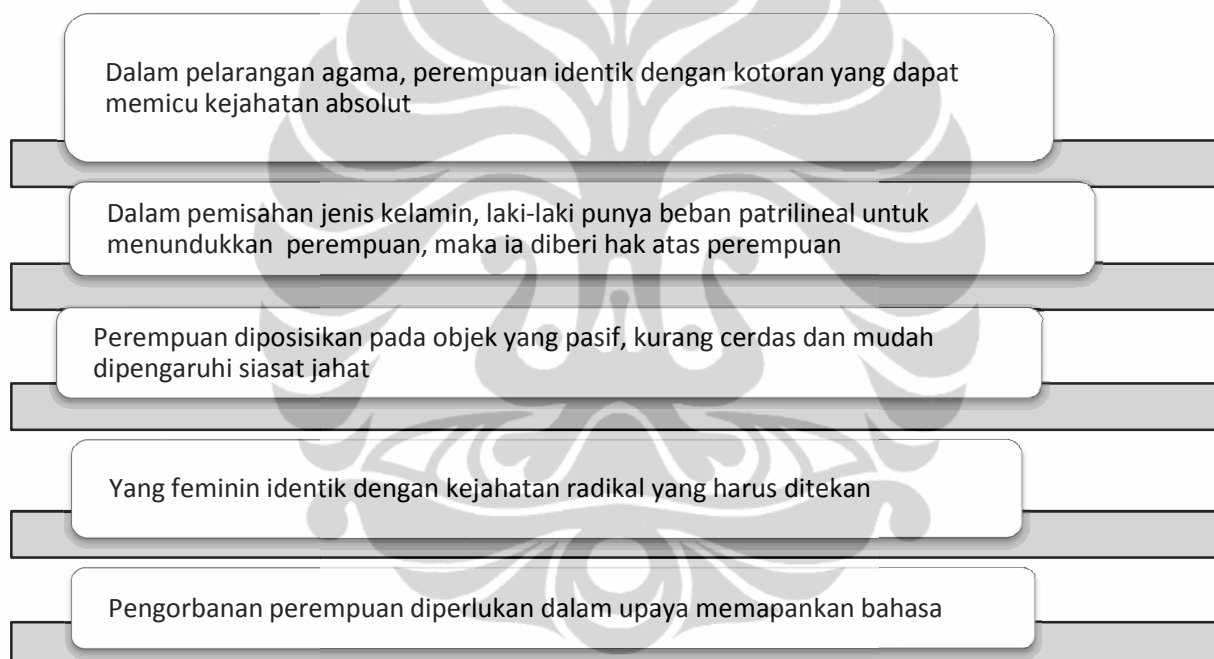
Kekerasan misalnya, dalam bahasa, ia bergelombang melalui fonetik (suara), sintaktik (tata kalimat), dan tatanan logika, bisa mencapai tatanan simbolik juga

²³³ *Ibid*, hal. 80

²³⁴ *Ibid*, hal.81

ideologi-ideologi teknokratik yang dibangun melalui kekerasan dan mengabaikan penindasnya. Untuk mem-penetrasi masa ini, puisi mengganggu logika yang mendominasi tatanan simbolik sehingga melalui logika itu sendiri lewat asumsi dan penelusuran posisi-posisi.²³⁵ Apa yang diperangi adalah semua kemungkinan di dalam puisi yang melewati tapi sekarang di-kodekan dan dikategorisasi melalui tatanan simbolik sebagai fethis. Logika mengapa perempuan diposisikan sebagai yang profan dalam sakralitas dapat disarikan dalam skema sebagai berikut:

Skema 3.9 Mengapa Perempuan diposisikan sebagai Profan yang Dikorbankan



3.3.5 Daya Magis Ibu

Secara garis besar, Kristeva mengkaitkan daya magis ibu dengan “Proses-menjadi-seorang-ibu”. Masa kehamilan ini, mungkin bisa dijelaskan oleh hanya dua diskursus. Ada *sains*; tetapi sebagai sebuah diskursus obyektif, sains tidak terkait dengan subyek, ibu sebagai tempat penerusan keturunannya. Terdapat *teologi kristen* (terutama teologi kanonik); tetapi teologi menjelaskan maternitas hanya sebagai sebuah kemustahilan di

²³⁵ *Ibid*, hal..83

tempat lainnya, sebuah kesucian yang melampaui, sebuah kapal keilahian, sebuah ikatan spiritual dengan ketuhanan yang tak terkatakan, dan dukungan pamungkas transendensi – harus selalu perawan dan ditujukan bagi penerimaan (kehamilan). Itu semua merupakan tipu muslihat dari alasan Kristen (rasionalisme Kristen yang masih tiada taranya, atau setidaknya kekuatan rasionalisasi-nya, akhirnya menjadi jelas); melalui tubuh maternal (dalam keadaan keperawanan dan “tertidur” sebelum Kehamilan), itu kemudian membentuk semacam subyek di titik di mana subyek dan ucapannya memisah, terbagi-bagi, dan menghilang. Ibu lalu dipuja sebagai simbol kelembutan, cinta, dan tempat konservasi sosial:

“This becoming-a-mother, this gestation, can possibly be accounted for by means of only two discourses. There is science: but as an objective discourse, science is not concerned with the subject, the mother as site of her proceeding. There is Christian theology (especially canonical theology); but theology defines maternity only as an impossible elsewhere, a sacred beyond, a vessel of divinity, a spiritual tie with the ineffable godhead, and transcendence’s ultimate support-necessarily virginal and committed to assumption. Such are the wiles of Christian reason (Christianity’s still matchless rationalism, or at least its rationalizing power, finally become clear); through the maternal body (in a state of virginity and “dormition” before assumption), it thus establishes a sort of subject at the point where the subject and its speech split apart, fragment, vanished. Lay humanism took over the configuration of that subject through the cult of the mother; tenderness, love, and seat of social conservation.”²³⁶

Kita mengakui di satu sisi bahwa biologi mengguncangkan kita dengan sarana dorongan naluriah tak bersimbol dan fenomena ini menghindari hubungan sosial, representasi obyek yang telah ada sebelumnya, dan kontrak keinginan. Di sisi lain, kita segera menyangkalnya; kita katakan tidak ada tempat melarikan diri, karena ada mama di sana, ia melekat pada fenomena ini; ia menjamin bahwa *segalanya ada*, dan bahwa itu bisa diwakilkan. Dalam gerakan yang berlaras ganda, kecenderungan psikotik diakui, tetapi pada saat bersamaan mereka ditenangkan, diheningkan, dan dianugerahkan pada ibu dalam usaha menjaga jaminan pamungkas: koherensi simbolik: *“a double-barreled move, psychotic tendencies are acknowledge, but at the*

²³⁶ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.237

same time they are settled, quited, and bestowed upon the mother in order to maintain the ultimate guarantee: symbolic coherence."²³⁷

Gerakan ini, bagaimanapun juga, juga mengungkapkan, lebih baik daripada ibu apapun yang bisa, bahwa tubuh maternal merupakan tempat pembelahan, yang, meskipun dihipostatisasikan oleh Kekristenan, tetap merupakan faktor konstan dari realitas sosial. Melalui sebuah tubuh, yang ditakdirkan untuk memastikan reproduksi dari spesies, subjek- perempuan, meskipun dalam pengaruh fungsi paternal (sebagai subyek yang menyimbolkan, berbicara dan seperti yang lainnya), lebih daripada sebuah *penyaring* dari siapapun lainnya – sebuah jalan ramai, sebuah ambang di mana “alam” berkonfrontasi dengan “budaya.” Untuk membayangkan bahwa terdapat *seseorang* dalam penyaring itu – yang itu merupakan sumber mistifikasi, wadah yang memelihara mereka: khayalan dari apa yang disebut Ibu “falik.” Karena jika, sebaliknya, tidak ada siapapun dalam ambang ini, jika sang ibu tidak ada, yaitu, jika ia tidak phalik, maka setiap pembicara akan diarahkan menerima *Being*-nya terkait dengan kekosongan, sebuah kehampaan yang asimetris yang berlawanan dengan *Being* ini, sebuah ancaman permanen terhadap, pertama-tama, penguasaan-nya, dan akhirnya, stabilitas-nya.²³⁸

Tubuh dari ibunya selalu merupakan Ibu-Penguasa dari dorongan naluriah, seorang penguasa atas psikosis, sebuah subjek biologi, tetapi juga, yang menuju apa yang para perempuan menginginkan semua yang lebih berhasrat semata-mata karena ia kekurangan penis: tubuh itu tidak bisa menembus dia seperti yang bisa dilakukan laki-laki ketika menguasai istrinya. Dengan melahirkan, perempuan terlibat dalam kontak dengan ibunya; ia menjadi, ia merupakan ibunya sendiri; mereka berada dalam kontinuitas yang sama dalam mendiferensiasi dirinya sendiri. Ia kemudian mengaktualisasikan sisi homoseksualitas dari keibuan, yang melaluinya seorang perempuan semakin dekat dengan memori naluriahnya, makin terbuka dengan

²³⁷ *Ibid.*, hal.237-238

²³⁸ *Ibid.*, hal.238

psikosisnya sendiri, dan akibatnya, makin *negatory* terhadap ikatan sosial dan simbolik.²³⁹

Tubuh maternal tergelincir (*slip away*) dari pegangan diskursif dan segera menyembunyikan sebuah sandi yang harus diperhatikan secara biologis dan sosial. Penyandian spesies ini, bagaimanapun juga, ingatan pra- dan transsimbolik ini, menjadikan ibu dalam pergundikan (*mistress*) atau yang didapat dan bukan pula dorongan naluriah (sebuah fantasi seperti itu mendasari kegaiban dari ketuhanan feminin yang tertinggi); itu memang menjadikan tubuh maternal taruhan kontrol alamiah dan “objektif,” independen dari kesadaran individual manapun; itu memahatkan pengoperasian biologis dan gema naluriahnya ke dalam *program* penting dan berbahaya ini yang menyusun setiap spesies. Tubuh maternal merupakan modul dari sebuah program biososial:

*“The maternal body slips away from discursive hold and immediately conceals a chipper that must be taken into account biologically and socially. This chippering of the species, however, this pre-and transymbolic memory, makes the mother mistress of neither begetting nor instinctual drive (such a fantasy underlies the cult of any ultimate feminine deity); it does make of the maternal body to stakes of a natural and “objective” control, independent, of any individual consciousness; it inscribes both biological operations and their instinctual echoes into this necessary and hazardous program constituting every species. The maternal body is the module of biosocial program”.*²⁴⁰

Kenikmatan (*jouissance*) yang senyap, tidak lain hanyalah sebuah rekaman, layar dari ketidaksadaran, dari kedua pesan kesadaran, dalam alur analitisnya, diambil dari proses penyandian dan klasifikasi mereka sebagai fondasi kosong, sebagai sebuah pelapisan subjektif dari pertukaran rasional kita sebagai makhluk sosial. Jika memang benar bahwa setiap bahasa nasional memiliki bahasa impiannya sendiri dan bawah sadarnya, maka setiap jenis kelamin- sebuah pembagian yang jauh lebih kuno dan fundamental daripada pembelahan dalam bahasa – akan memiliki ketidaksadarannya sendiri yang di dalamnya program biologis dan sosial dari spesies akan disandikan

²³⁹ *Ibid.*, hal.239

²⁴⁰ *Ibid.*, hal.241

dalam konfrontasi dengan bahasa, yang ter-ekspos pengaruhnya, tetapi independen darinya.²⁴¹

Melalui sebuah simbiosis makna dan non-makna, representasi dan saling mempengaruhi dari perbedaan, sang seniman mengajukan bahasa, dan melalui identifikasi-nya dengan sang ibu (fetisisme atau *incest*), kesenangan spesifik-nya, yang melintasi tanda dan objek. Jadi, di hadapan seluruh pembicara, ia bersaksi kepada apa yang bawah sadar (melalui layar sang ibu) merekam pertentangan itu semua yang terjadi antara program biologis dan sosial dari spesies. Ini artinya bahwa melalui dan di sepanjang represi sekunder (pendirian tanda), kebiasaan estetik menyentuh represi utama (mendirikan rangkaian biologis dan hukum spesies). Di tempat di mana itu secara samar berhasil di dalam tubuh maternal, setiap seniman berusaha dengan tangannya, tetapi jarang yang berhasil secara setara.²⁴²

Ini disebabkan karena dalam bahasa subjek adalah yang ‘memaknai’, dan karenanya bahasa memiliki struktur yang mendalam yang mengartikulasikan berbagai kategori.²⁴³ Kristeva juga yakin bahwa seluruh teori bahasa juga merupakan teori tentang subjek dan dari ‘satu identitas ke yang lainnya’. Dan jika bahasa adalah proses yang dinamis maka subjek adalah proses yang dinamis.²⁴⁴ Sebab menyingkirkan perempuan dari realisme sosial membawa implikasi pada perendahan semiotik perempuan ini oleh masyarakat.²⁴⁵

Selain itu, nampaknya munculnya gagasan tentang daya magis ibu juga dapat dikaitkan dengan konteks yang terjadi kala itu. Menurut Kristeva, bahasa puitis (dalam hal ini dapat juga dimaksudkan yang berada dalam teks dongeng) beroperasi dengan mengkomunikasikan makna, makna dan signifikasi, bagaimanapun juga, tidak meniadakan fungsi puitis yang kemudian memisah dari yang ditandai dan ego transendental, menjadikan apa yang dikenal sebagai “literatur” sesuatu selain daripada

²⁴¹ *Ibid.*, hal.241

²⁴² *Ibid.*, hal.242-243

²⁴³ *Ibid.*, hal.23

²⁴⁴ Kelly Oliver, *opcit.*, hal. xviii

²⁴⁵ Maggie Humm, **Ensiklopedia Feminisme**, hal. 234

pengetahuan: tempat di mana kode sosial dihancurkan dan diperbarui, sehingga memperbarui, seperti yang ditulis Artaud, “sebuah pelepasan bagi kesedihan dari masa-nya” dengan “menghidupkan, memikat, merendahkan hingga kemarahan meruap dan melepaskan makhluk jahat psikologis-nya.”:

*“Such a study would, in the final analysis, amount to reducing it to the phenomenological perspective and, hence failing to see what in poetic function departs from the signified and the transcendental ego and makes of what is known as “literature” something other than knowledge: the very place where social code is destroyed and renewed, thus providing, as Artaud writes, “A release for the anguish of its time” by “animating, attracting, lowering onto its shoulders the wandering anger of particular time for the discharge of its pshychological evil-being.”*²⁴⁶

Adalah bahasa puitis yang membangunkan perhatian kita terhadap karakter yang tidak bisa diputuskan dari apa yang disebut sebagai bahasa alamiah, sebuah ciri yang univokal, rasional, rasional, diskursus ilmiah yang cenderung bersembunyi – dan ini mengimplikasikan sebuah konsekuensi sangat besar bagi subjeknya. Dukungan dari keekonomian penanda ini tidak bisa menjadi ego transedental saja. Jika memang benar bahwa akan ada sebuah subjek yang bicara sejak kumpulan penanda itu ada, telah jelas bahwa subjek ini, agar sesuai dengan heterogeneitas-nya, harus kita katakan berupa sebuah ‘subjek-sedang-berproses’ yang mampu dipertanyakan.²⁴⁷

Tentu saja adalah teori Freud mengenai ketidaksadaran yang mengizinkan ketakutan dari sebuah subjek seperti itu; karena melalui pembedahan itu berpraktek dalam pengoperasian kesadaran ego transedental, psikoanalisis Freudian dan Lacanian memang membolehkan, tidak bagi (sebagai simplifikasi tertentu akan memilikinya) sedikit tipologi atau struktur yang mungkin mengakomodasi alasan fenomenologis yang sama, namun, bagi ketimbang bagi heterogeneitas yang, dikenal sebagai ketidaksadaran, membentuk fungsi penandaan. Untuk menjelaskan pernyataan tersebut, saya sekarang akan membuat beberapa pernyataan mengenai subjek-sedang-berproses yang dipertanyakan dari bahasa puitis.

²⁴⁶ Julia kristeva, *Desire in Language*, hal.132

²⁴⁷ *Ibid*, hal.135

Kegiatan semiotik, yang memperkenalkan pengembaraan atau ketidakjelasan dalam bahasa dan, *sebuah fortiori*, ke dalam bahasa puitis berasal dari sudut pandang sinkronik, sebuah tanda dari bekerjanya dorongan (apresiasi/penolakan, oralitas/analitis, cinta/kebencian, kehidupan/kematian) dan, dari sudut pandang diakronik, berasal dari badan semiotik purba. Sebelum mengenali dirinya sendiri identik dalam sebuah cermin, berkonsekuensi menjadi penanda, tubuh ini bergantung vis-à-vis dengan sang ibu.

Bahasa sebagai fungsi simbolik menyusun dirinya sendiri dengan menekan dorongan instingtual dan melanjutkan hubungannya dengan sang ibu. Sebaliknya, subjek yang terganggu dan dipertanyakan dari bahasa puitis (yang baginya kata tidak pernah merupakan tanda yang unik) menopang dirinya sendiri dengan mengaktifkan kembali instingtual yang terepresi, elemen maternal. Jika memang benar bahwa pelarangan incest tersusun, pada saat yang sama, bahasa sebagai kode komunikasi dan perempuan sebagai objek tukar agar sebuah masyarakat bisa terbentuk, bahasa puitis akan ada bagi subjek-dalam-proses yang *questionable*, ekuivalen pada *incest*: itu berada dalam keekonomian signifikasi itu sendiri dimana subyek-dalam-proses yang *questionable* mencocokkan bagi dirinya wilayah kepurbaan, instingtual, dan teritori maternal; jadi secara serentak mencegah kata menjadi tanda disekitar maternal dan ibu menjadi sebuah objek seperti yang lainnya – terlarang.²⁴⁸

Berkaitan dengan bahasa yang puitik, Kristeva menempatkan subjek di dalam proses (*subject in process/ on trial*). Dalam terminologi intertekstualitas, Kristeva yakin bahwa ada sebuah keterkaitan (*tranposition*) dari sistem tanda yang satu dengan yang lainnya. Keterkaitan dua sistem ini juga memungkinkan terartikulasikannya sistem baru dengan representasi yang baru. Dan di ranah praksis, proses pemaknaan bisa saja bergabung dalam revolusi sosial:

“In so doing, they no longer act as instinctual floodagtes within enclosure of the sacred and become instead protestors against its posturing. And thus, its

²⁴⁸ *Ibid*, hal.135-136

complexity unfolded by its practices, the signifying process joins social revolution."²⁴⁹

Kristeva juga berpendapat bahwa dalam teks, subjek harus dibebaskan (*the free subject par excellence*) menuju bentuk tertinggi dari ketiadaan, sehingga ia dapat mencapai ekspresi logika dari proses yang objektif. Dan produksi ini hanya dimungkinkan dalam subjek yang diletakkan dalam status berproses (*in process/ on trial*). Negativitas atau penolakan adalah awal berpijak (*turning point*) yang menciptakan lagi kriteria kebenaran yang terdiri dari konsep dan realita.²⁵⁰ Saya tidak bisa menolak sebuah hal yang tidak ada disana, dan negativitas serta penolakan, bekerja dalam batas antara kesadaran dan ketidaksadaran manusia.²⁵¹

Intinya, daya magis ibu berkaitan dengan kemampuan perempuan untuk melakukan prokreasi. Ini lalu dimanfaatkan masyarakat untuk mengatur program biososial termasuk salah satunya dalam rangka memapankan kode sosial. Ibu adalah sebuah konsep yang lalu dianggap magis dan terlarang. Masalahnya ini lalu sekaligus membawa konsekuensi tersingkirnya pula semiotik perempuan dan kemenangan simbolik laki-laki (ayah).

3.3.6 Soal Metabahasa dalam Mitos

Bila masalah metabahasa dalam pemikiran Kristeva dikaitkan dengan konsep intertekstualitas, maka prinsip yang paling mendasar dari intertekstualitas²⁵² adalah

²⁴⁹ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.60-61

²⁵⁰ *Ibid*, hal.109-111

²⁵¹ *Ibid*, hal.120-121

²⁵² Dalam bukunya, Yasraf Amir Piliang berpendapat bahwa istilah intertekstualitas sebenarnya adalah pengembangan lebih lanjut oleh Kristeva dari istilah aslinya dialogisme (*dialogism*) yang dikembangkan oleh Mikhail Bakhtin, seorang pemikir berkebangsaan Rusia. Meskipun Bakhtin hidup di awal abad 20, namun pemikiran-pemikirannya sangat mempengaruhi filsafat poststrukturalisme, terutama yang berkaitan dengan produksi teks. Bakhtin sebagaimana dikutip Tzvetan Todorov, menguraikan dialogisme sebagai relasi-relasi yang harus ada diantara ungkapan-ungkapan dalam diskursus, bahwa tidak ada ungkapan yang tidak berkaitan dengan ungkapan lainnya. Dalam hal ini, Bakhtin secara implicit menerangkan bahwa sebuah teks atau karya seni diungkapkan atau diproduksi dalam suatu ajang komunikasi – apakah dalam bentuk karnaval atau dialog. Sebuah teks bukanlah dihasilkan oleh seorang pengarang yang bergumam yang bicara pada dirinya sendiri dalam suatu monolog: sebuah teks bukanlah refleksi diri pengarang secara

bahwa seperti halnya tanda-tanda mengacu kepada tanda-tanda yang lain, setiap teks-teks yang lain. Dengan kata lain, intertekstualitas dapat dirumuskan secara sederhana sebagai hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks-teks lain. Gerakan intertekstualitas ini tanpa batas, sejajar dengan proses semiosis yang juga tak berujung pangkal. Sebagaimana dikatakan oleh Kristeva: setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain. Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitannya dengan atau dalam pertentangannya terhadap teks-teks lain yang menjadi resapannya. Melalui hal terakhir inilah seseorang beserta harapan-harapannya, dapat membaca dan menstrukturkan teks, menemukan ciri-ciri yang menonjol di dalam sebuah teks dan memberikannya sebuah struktur.²⁵³

Masih dalam rangka bicara soal hukum dialektika dan hukum skriptural, Kristeva berpendapat bahwa praktek penulisan menjadi tepian yang memisahkan dan menyatukan subjektivitas yang padanya gaya menegaskan – “dimulai dari sebuah sub-bahasa yang diuraikan di mana realitas kulit dan eksternal berjalan bersama” – dengan objektivitas yang diwakili oleh sejarah sosial. Penulisan, kemudian, dianggap sebagai salah satu jenis totalitas “dalam dirinya sendiri” dan “bagi dirinya sendiri.” Ia kembali melalui dan di sepanjang bahasa yang negatif ke makhluk tunggal yang bicara. Singkatnya, ia membawa seseorang kembali pada yang lainnya, ia merupakan prinsip utama dari “pergerakan sendiri” dari Hegel dan menawarkan unsur utama dari hukum: “kepastian dari prinsip hidup, dimana Gagasan itu sendiri adalah hukum.”²⁵⁴

Selanjutnya syarat-syarat sebuah teori penulisan dapat ditetapkan, dengan menyadari heteronomi dari makna, ia berasal dari linguistik yang lalu akan bergabung dengan psikoanalisis dan sejarah:

“The condition for a theory of writing are there by posited. Semiology could be this discourse if, by recognizing the heteronomy of meaning, it started from

utuh dalam suatu proses referensi diri (*self reference*), sebagaimana lazimnya pada beberapa teks atau karya-karya abstrak/ modernism. Yasraf Amir Piliang, **Hipersemiotika**, hal.121-122

²⁵³ Kelly Oliver, *Portable Kristeva*, hal. 52

²⁵⁴ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.110

linguistic and went to meet with psychoanalysis and history; consequently, its name (“semiology”) matters little.”²⁵⁵

Energi bahasa merupakan sebuah bentuk – dan bentuk paling utama dari sebuah keinginan dunia. Apa yang memang luar biasa mengenai imajinasi seperti itu, dengan keinginan sebagai tujuannya (dan seseorang akan berharap bahwa analisis semiologis menampilkan ini secara melimpah), adalah bahwa substansinya sebenarnya bisa dimengerti. Jaringan ini diinterpretasikan seperti terbelah dalam bagian. Keinginan dimana subjek dilibatkan (tubuh dan sejarah).²⁵⁶

Keinginan sebuah subjek yang mengikatnya dengan sang penanda. Penanda dari objektif, nilai ekstra individual, kosong-dalam-dirinya-sendiri, dan bagi seluruhnya bahwa berhenti (seperti yang terjadi dalam sains) menjadi keinginan sebuah subjek. Ini terjadi hanya pada kesusastraan. Penulisan seperti “gerakan spontan” yang mengubah formulasi keinginan bagi sebuah penanda menjadi hukum objektif, karena subjek penulisan, khusus tidak seperti lainnya, merupakan “di-dalam-dirinya-sendiri-dan-bagi-dirinya-sendiri.” Freud sebenarnya mengamati kegagalan subjek untuk meraih sebuah keinginan, namun dalam bidang kesastraan justru belum banyak tereksplorasi oleh psikoanalisis:

“Consequently, it is a place where the subjective/ objective distinction proves invalid, where it is erased, where it appears to be dependent on ideology. Since Freud noticed in the subject the failure of a desire for the signifier to achieve objective value, it is possible to conclude that literary practice is not situated within the field explored by psychoanalysis.”²⁵⁷

Dalam pengetahuan manusia, terkadang agama dipandang sebagai garis batas yang buta (*blind boundaries*), yang lalu dikoneksikan Levi-Strauss dengan strukturalisme. Sebaliknya teks juga terkadang menghasilkan validasi dan sentimen keagamaan.²⁵⁸ Karenanya kita harus *aware* dengan skandal pemikiran yang mengubah diskursus teologi kepada mitos dan harus mengembalikannya kembali pada sejarah manusia dan

²⁵⁵ *Ibid*, hal.112

²⁵⁶ *Ibid*, hal.115-116

²⁵⁷ *Ibid*, hal.117

²⁵⁸ *Ibid*, hal.124

masyarakat: “*We are all aware of the scandal he caused among nineteenth-century minds when he changed a theological discourse (the Gospel) not into a myth but into the history of a man and a people.*”²⁵⁹

Bahasa merupakan milik dari *homo loquens* dalam sejarah. Seperti yang ditulis Renan dalam *Averoes et l’Averroism*, “bagi filolog, “sebuah teks hanya memiliki satu makna bahkan jika itu melalui salah satu jenis salah-tafsir yang diperlukan.” Bahasa adalah satu sistem, bahkan mungkin satu “struktur,” selalu *satu makna*, dan, karena itu, ia harus menyiratkan sebuah subjek (kolektif atau individual) agar bisa bersaksi bagi sejarahnya: “*Language is always one system, perhaps even one “structure”, always one meaning, and therefore it necessarily implies a subject (collective or individual) to bear witness to its history.*”²⁶⁰

Mitos sebagai Teks yang terkukung: dalam bukunya *Desire in Language*, Julia Kristeva antara lain menjelaskan pemikiran bahwa bahasa adalah sistem dari tanda-tanda (*signs*), setiap kata bisa memiliki makna yang berbeda-beda. Persoalan yang terjadi adalah ketika kemudian teks direduksi ke dalam satu hukum dan satu makna.²⁶¹ Kristeva lalu berpendapat bahwa sebuah karya tulis atau teks adalah sebuah teks yang terkukung (*bounded text*), maksudnya adalah terkukung ideologi yang mengitarinya. Karenanya sangat memungkinkan bila kita ingin melakukan isolasi makna dari teks-teks tersebut:

“*Two kinds of analysis, sometimes difficult to distinguish from each other, make it possible to isolate the ideologeme of the sign in the novel: first suprasegmental analysis of the utterance contained within the novel’s framework will reveal it as a bounded text (with its initial programming, its arbitrary ending, its dyadic configuration, its deviantions and their concatenation); second, an intertextual analysis of these unnterances will reveal the relationship between writing and speech in the text of the novel.*”²⁶²

²⁵⁹ *Ibid*, hal.125

²⁶⁰ *Ibid*, hal.126

²⁶¹ Kelly Oliver, *Portable Kristeva*, hal.96

²⁶² Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.37

Bagaimana caranya antara lain? Mengacu pada penulis Mikail Bakhtin, Kristeva memperingatkan kita bahwa “kejadian” dialog Sokratik termasuk dari sifat diskursus: sebuah pengajuan tanya dan pengujian, melalui ucapan, dari sebuah definisi. Tindakan bicara ini oleh karena itu secara organis tertaut pada manusia yang menciptakannya (Socrates dan para muridnya), atau lebih tepatnya, yang dibicarakan adalah semua tentang manusia dan kegiatannya. Di sini, seseorang bisa berbicara mengenai sebuah praktek yang memiliki sebuah karakter sintetik; proses yang memisahkan kata sebagai tindakan, sebagai praktek *apodeiktik*, sebagai artikulasi perbedaan dari citra sebagai representasi, sebagai pengetahuan, dan sebagai gagasan yang belum lengkap ketika dialog Sokratik terbentuk. Tetapi terdapat sebuah “rincian” penting bagi dialogisme Sokratik; yaitu posisi eksklusif dari sebuah subjek diskursus yang memicu dialog. Dalam *Apology* Plato, pengadilan Socrates dan periode menanti penghakiman menentukan diskursusnya sebagai pengakuan seorang manusia “yang berada di ambang batas.” Situasi eksklusif membebaskan kata dari objektivitas yang sejelas apapun dan dari fungsi representatif manapun, yang membukanya pada bidang logika.²⁶³

Dalam “Desire in Language” ini, Kristeva juga banyak bicara tentang simbol. Baginya simbol mengasumsikan yang disimbolkan (keuniversalitasan) sebagai hal yang tidak mungkin direduksi (*irreducible*) dari yang menandai (*symbolizer*). Termasuk pemahaman tentang mitos yang juga bekerja dalam wilayah simbol ini: cerita epik, dongeng rakyat, dan sebagainya: “*Mythical thought operates within the sphere of the symbol (as in the epic, folktales, chansons de geste, et cetera).*”²⁶⁴ Kristeva juga mengingatkan bahwa mitos harusnya dipahami bukan bagaimana objek mendefinisikan pesannya, namun bagaimana mengungkapkan pesan tersebut.²⁶⁵

Berbincang tentang mitos berikut beberapa pendapat tentang mitos, pada bab II yang lalu kita sudah membahas pendapat tentang konsep mitos menurut Mircea Eliade,

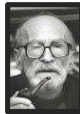




²⁶³ *Ibid*, hal..81

²⁶⁴ *Ibid*, hal.38

²⁶⁵ *Ibid*, hal.103

Roland Barthes dan Claude Levi-Strauss. Demikian juga Jacques Lacan di bab III, pendapat-pendapat tersebut penulis dan disandingkan catatan Kristeva:

Tabel 3.10 Konsep Beberapa Tokoh tentang Mitos

 <p>Mircea Eliade</p> <ul style="list-style-type: none"> • Dalam mitos, Perempuan = sakral 	 <p>Roland Barthes</p> <ul style="list-style-type: none"> • Mitos diliputi ideologi kepentingan 	 <p>Claude Levi-Strauss</p> <ul style="list-style-type: none"> • Mitos adalah gambaran <i>collective unconsciousness</i> 	 <p>Jacques Lacan</p> <ul style="list-style-type: none"> • Mitos ada dalam tatanan simbolik ayah yang menggantikan simbolik ibu dalam membentuk pengetahuan 	 <p>Julia Kristeva</p> <ul style="list-style-type: none"> • Mitos: ada dalam tatanan metabahasa: semiotik sekaligus simbolik: yang ditegaskan dalam teks
--	---	--	---	--

Bagi Kristeva, tak jarang teks bahkan kemudian juga menjelma menjadi aktivitas sosial. Karenanya ia menawarkan sebuah konsep dialogisme kata-kata yang maksudnya adalah praktek filsafat dalam berperang melawan idealisme, metafisis religius dan epik/ mitos: *“The dialogism of its words is practical philosophy doing battle against idealism and religious metaphysics, against the epic. It constitutes the social and political thought of an era fighting against theology, against law.”*²⁶⁶

Bagi Kristeva, dialog menjadi satu-satunya wilayah yang memungkinkan dalam bahasa.²⁶⁷ Ia juga mengingatkan kembali tentang pola dialog Socratic yang karakternya adalah menjadi oposisi dari *ready-made truth*. Dan ini semua adalah

²⁶⁶ *Ibid*, hal. 83

²⁶⁷ *Ibid*, hal.68

produk dari relasi dialogis para pembicara dan berkorelasi dengan cara pandang otonom dari para observer.²⁶⁸

Selanjutnya, Kristeva menyinggung tentang materialisme dalam teks-teks sastra dengan menunjukkan bahwa selama seabad terakhir, sastra telah menyingkap dan meyakini bahwa melalui bahasa, ideologi masyarakat kita dierekatkan sebuah “pengetahuan” yang tertentu meski itu tidak harus dicerminkan. Hegelian meyakini itu dengan mempraktekkan bagaimana kontradiksi di dalam unsur-unsur material bahasa sebagai pembentuk gagasan atau makna melalui tubuh biologis dan sejarah dari sebuah subjek yang konkrit.

Subjek yang spesifik menyandikan bahasa normatif dari komunikasi sehari-hari dengan sarana kode untung-untungan ekstralinguistik, biologis, dan yang secara sosial tidak bisa diduga, yang tidak bisa dibuktikan oleh sebuah angka yang fana dari pengoperasian deduktif atau “rasional” tetapi beroperasi di dalam keharusan “hukum yang objektif.” Subyek khusus ini – bukan dari perenungan, bukan pula dari bahasa Saussurian, tetapi dari *sebuah teks* yang hancur dan koheren, yang diundang-undangkan oleh sebuah keharusan yang tidak bisa diduga – “subjek” ini tepatnya merupakan objek yang dicari Barthes dalam literatur yang disebut penulisan.

Praktek penulisan dan subjeknya merupakan pergolakan ilmiah dan modern; koresponden ideologis dan praktis mereka; unit yang memastikan koherensi di antara cara di mana subjek mengucapkan, “merasa,” dan “hidup,” dan apa yang pengetahuan objektif raih tanpanya di tempat lainnya; simbol-simbol operatif yang menjahit pecahan-pecahan antara ideologi subjektivis kuno di satu sisi, dengan perkembangan kekuatan produksi dan sarana pengetahuan di sisi lain, sembari mendahului dan melampaui pecahan-pecahan tersebut:

“Any sentences is both syntax and nonsentence, normative unicity and disorderly multiplicity; any sequences is both myth and the melting pot where it is endangered and dies through its own history, the history of subject, and the objective history of superstructures. Any chain of language is invested with

²⁶⁸ *Ibid*, hal. 81

*sending-focus that links the body to its biological and social history. Specific subjects chipper the normative language of everyday communication by means of extralinguistic, biological, and socially unforeseeable, chancy codes, which cannot be evidenced by a finite number of deductive or “rational” operations but operate within the necessity of “objective laws.”*²⁶⁹

Intinya problema metabahasa dipahami Kristeva sebagai pendefinisian sebuah konsep sebagai satu hukum, satu makna dan satu ideologi. Karenanya perlu ditelaah kembali material teks-nya, apakah struktur yang mendasari dan *ready made values* yang membentuknya.

3.3.7 Menulis sebagai Menegaskan

Menulis apapun bagi Kristeva adalah menuliskan sebuah objek pengetahuan yang muncul dari transformasi dialektika di bidang makna bahasa (makna), dan Barthes adalah seorang rasional empiris yang menjadikan itu sebagai ilmu.²⁷⁰

Selanjutnya tentang Mitos, Kristeva cukup berpihak pada pandangan Barthes yang menggambarkan bahwa sebuah desubstansifikasi analog dialami oleh idealitas-idealitas mitos, yang direkonstruksi seperti kristal dari praktek subjek-subjek dalam sejarah. “Mitos tidak didefinisikan oleh objek pesannya, tetapi oleh cara dimana itu pesan-pesan itu disampaikan. Terdapat batas-batas formal bagi mitos dan tidak ada yang substansial.”²⁷¹

Mitos akhirnya dapat dimengerti hanya sebagai produksi sejarah; hukum-hukumnya ada di dalam sejarah, bukan di fonologi. “Seseorang bisa berpikir tentang mitos yang sangat kuno, tetapi tidak ada mitos yang abadi; karena mitos merupakan sejarah kemanusiaan yang mewujudkan kenyataan ke dalam ucapan, dan mitos itu sendiri mengatur kehidupan dan kematian dari bahasa mitos. Kuno atau tidak, mitologi hanya bisa memiliki satu dasar sejarah, karena mitos merupakan salah satu jenis ucapan yang

²⁶⁹ *Ibid.*, hal.99

²⁷⁰ *Ibid.*, hal.100

²⁷¹ *Ibid.*, hal.101

dipilih oleh sejarah: mitos mungkin tidak bisa berkembang dari ‘sifat benda-benda’ berkebalikan kemudian dengan sebuah strukturalisme yang mencari di dalam mitos “struktur permanen dari pikiran manusia” dan mungkin lebih dekat ke penegasan kembali Levi-Strauss, Barthes mengejar, melalui dan melampaui fenomena diskursif, overdeterminasi sosial dan sejarah-nya.

Tetapi karena ia memulai dengan pengalaman baru, posisi Barthes berbeda dari posisi strukturalisme: sejarahnya, dengannya, tidak bisa dipisahkan dalam menyingkap lebih mendalam subjek-subjek penanda yang melaluinya, pastinya, dapat dibaca. “Sejarah, kemudian, menentang penulis dengan sebuah opsi yang diperlukan di antara beberapa sikap moral yang terkait dengan bahasa; itu memaksanya untuk menandai kesusastraan yang mungkin berada di luar kendalinya”

Penulisan, menurut Barthes, *familiar* dengan kembalinya dialektika teleologika ini, sebuah kembali yang memungkinkan cara negatif terserap ke dalam kemiripan penegasan (momen persembahan), tetapi hanya sebuah kemiripan, karena apa yang dipersembahkan selalu telah rusak di dalam pluralitas yang tidak bisa digenggam, impersonal, trans-subjektif, anonim, dan musikal dari teks terpragramatisasi. Cahaya itu seperti cahaya maternal yang mengaktifkan subjek penulisan, cahaya seperti itu hanya bisa dilempar pada cakrawala penyelidikan.²⁷²

Dalam sub bab lainnya yang berjudul “*Bahasa sebagai Negativitas: Kematian dan Ironi*”, Kristeva menggambarkan sebuah akibat dari kekosongan substansi dan idealitas, bahasa menjadi batasan antara subjektif dan objektif, dan juga di antara simbolik dan nyata. Bahasa dimengerti sebagai batas material terhadap apa yang satu dan yang lainnya secara dialektikal tersusun: “bahasa berfungsi secara negatif, sebagai batas pendahuluan dari kemungkinan.” Dari di dalam “strukturalisme,” Barthes mungkin menjadi yang pertama yang menganggap bahasa sebagai negativitas. Sastrawi baginya merupakan pengalaman dan bukti adanya negativitas yang spesifik bagi proses linguistik: “seorang penulis adalah seseorang yang baginya bahasa

²⁷² *Ibid*, hal.104

menjadi sebuah masalah, yang mengalami kedalamannya, bukan instrumentalitasnya, dan tidak pula kecantikannya. Mengalami lintasan negativitas ini, penulisan menjadi sebuah kontestasi, perpecahan, penerbangan, dan ironi.²⁷³

Seperti halnya untuk kritik, ia menentang dan kemudian mengajukan penghancuran makna ini dalam bahasa tanpa kutub pemindahan selain daripada linguistik dan/atau referensi-sendiri. Tetapi pengoperasian pemformulasian dari penulisan kritis harus dibedakan dari pengoperasian pemformulasian dari penulis. Negativitas pengoperasian dari penulisan digenggam, dalam kritikan, oleh satu penegasan (*one affirmation*):

*“As for the critic, he brushes against and then passes by this shattering of meaning in language with no pole of transference other than linguistic and/ or self-referential. But the formulating operation of critical writing needs to be distinguished from that of the writer. The operating negativity of writing is grasped, in criticism, by One Affirmation.”*²⁷⁴

Ia pada akhirnya dihambat oleh *satu* makna yang jelas mengungkapkan penulisan kritik yang sepenuhnya dipicu, dipertahankan, dan ditentukan oleh diskursus yang lainnya. Yaitu, ia beroperasi di dalam dialektika hubungan transferensial. “meskipun kita tidak mengetahui bagaimana sang pembaca berbicara pada sebuah buku, kritik itu sendiri diharuskan menghasilkan sebuah ‘nada’ khusus; dan nada ini, dalam analisis akhir, tidak bisa apapun selain penegasan.” Dan itu bukanlah objek yang harus ditentang dengan subjek dalam kritikan, tetapi predikatnya; “simbol harus terlihat bagi simbol”.²⁷⁵

Dan sejak bahasa dipandang sebagai negativitas, Kristeva dalam bukunya “*Desire in Language*” melihat sebuah pergerakan yang melampaui pusat subjektifnya dan mencakup pusat yang diperluas yang membentuk objek, itu patuh – bahkan dalam mobilitas negatifnya – pada hukum. Penulisan akan menjadi prasasti dari hukum-hukum lainnya, meskipun mereka tidak bisa dipisahkan dari aturan negativitas yang inheren dalam fungsi simbolik. Barthes menyoroti hukum-hukum tersebut ketika

²⁷³ *Ibid.*, hal.107

²⁷⁴ *Ibid.*, hal.108

²⁷⁵ *Ibid.*, hal. 109

ia membahas tentang kebenaran formal, persamaan, keharusan, dan tentunya “hukum.” “manusia tampil dan diarahkan oleh bahasanya, dikhianati oleh realitas formal yang melampaui jangkauan kebohongannya, entah mereka terinspirasi oleh kepentingan-sendiri atau kemurahan hati.”

Karakter sosial atau mitos dari sebuah bahasa lalu dihapuskan demi keadaan yang *netral* dan kaku dari bentuk, jika seluruh gaya penulisan ini menyiratkan sebuah ketidaktembusan cahaya dari bentuk dan menduga-duga sebuah masalah dari bahasa dan masyarakat, sehingga menetapkan ucapan sebagai sebuah obyek yang harus menerima perlakuan di tangan seorang pengukir, seorang pesulap, atau seorang pemahat.”

Selanjutnya kita akan melihat perbedaan teks yang ditulis oleh perempuan dan laki-laki sebagai berikut: Kristeva berargumen bahwa setiap penguatan semiotik yang tidak mengenal perbedaan seksual akan melemahkan pemisahan jenis kelamin tradisional. Lalu bagaimana dengan penulis perempuan? Menurut Kristeva, perempuan masuk ke tatanan simbolik dengan cara berbeda dengan laki-laki. Mungkin ia menulis sebagai pengganti kompensatif keluarga yang meniru struktur keluarga seperti otobiografi, mereka menulis novel, roman, cerita sebagai fantasi atau pengganti keluarga yang hilang, atau perempuan menulis sebagai subjek histeris yang terikat pada tubuh dan ritmenya.²⁷⁶

Mengacu pada Zellig Harris, Kristeva mendefinisikan bahasa sebagai relasi arbiter antara *signifier*²⁷⁷ dan *signified*²⁷⁸. Dan kedua penerimaan tanda-tanda sebagai pengganti di luar linguistik (ilmu bahasa). Ketiga: ini merupakan elemen yang memiliki ciri tersendiri dan keempat tidak terbilang:

²⁷⁶ Kelly Oliver, *Ibid*, hal.220

²⁷⁷ *Signifier* diartikan sebagai penanda: citraan atau kesan mental dari sesuatu yang bersifat verbal atau visual seperti suara, tulisan dan benda. Yasraf Amir Piliang, **Posrealitas**, hal.19

²⁷⁸ *Signified* diartikan sebagai petanda: konsep abstrak atau makna yang dihasilkan oleh tanda. Yasraf Amir Piliang, **Posrealitas**, hal.19

“For Zellig Harris, language is defined by: (1) the arbitrary relation between signifier and signified, (2) the acceptance of the sign as a substitute for the extra-linguistic, (3) it’s discrete elements, (4) its denumerable.”²⁷⁹

Dalam perkembangannya, sejarah linguistik menggabungkan diakroni dengan sinkroni melalui subjek yang memaknai. Linguistik kemudian terbuka untuk segala kemungkinan kategori, termasuk lari ke ranah filsafat:

“To the extend it is assumed by a subject who ‘means’, language has ‘deep structure’ that articulate categories. These categories are semantic (as in semantic fields introduced by recent development in generative grammar), logical (modality relations, etc.), and intercommunicational (those which Searle called ‘speech act’ seen as bestowers of meaning). But they may also be related to historical linguistic changes, thereby joining diachrony and synchrony. In this way, through the subject who ‘means’ linguistic is opened up to all possible categories and thus to philosophy, which linguistic had thought it would be able to escape.”²⁸⁰

Terbukti dari beberapa riset linguistik yang dalam temuannya melihat bahwa proses pemaknaan sebagai produk historis dan ideologis:

“Some linguistic research goes even further: starting from the subject of enunciation/ transcendental ego, and prompted by the opening of linguistics onto semantics and logic, it views signification as an ideological and therefore historical production.”²⁸¹

Misalnya dalam memaknai karya seni, puisi dan mitos: *“It has always been a particular problem for semiotics, which is concerned with specifying the functioning of signifying practices such as art, poetry, and myth that are irreducible to the ‘language’ object.”²⁸²* Dalam mengkaji mitos, telah disebutkan dalam bab III bahwa Levi Strauss telah menjelaskan tiga hal penting dalam mengaplikasikan aturan-aturan yang ketat dalam telaah mitos, yaitu:

²⁷⁹ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.21

²⁸⁰ *Ibid*, hal.23

²⁸¹ *Ibid*, hal.23

²⁸² *Ibid*, hal.21-22)

1. Mitos jangan pernah ditafsirkan pada satu tingkat saja. Tidak ada penjelasan istimewa, untuk setiap mitos yang memiliki keterkaitan dalam beberapa tingkat penjelasan.
2. Mitos jangan pernah ditafsirkan secara individual, tetapi dalam hubungannya dengan mitos lain yang, diambil bersama-sama guna mewakili kelompok yang bertransformasi.
3. Sekelompok mitos tidak boleh ditafsirkan sendirian, tapi dengan acuan: a.) kepada kelompok mitos lainnya, dan b.) kepada etnografi dari masyarakat di mana mereka berasal. Karena jika mitos sudah saling mengubah, relasi dari *link* yang bertipe sama (pada sumbu transversal) maka tingkat yang berbeda terlibat dalam evolusi dari semua kehidupan sosial. Tingkat ini berkisar dari bentuk kegiatan techno-ekonomi kepada sistem representasi, termasuk pertukaran ekonomi, politik dan struktur keluarga, ekspresi estetika, praktik ritual, dan kepercayaan agama.²⁸³

Sedangkan Kristeva juga membedakan pemikirannya dengan Levi Strauss dengan menyebutkan dalam sub bab berjudul “Dua Saluran Penemuan: Dialektika dan Sosiologi”, Kristeva menjelaskan bahwa berkat persekutuan antara sosiologi (Marxisme, Sartre), Strukturalisme (Levi-Strauss), dan terobosan sastra – sebuah status baru yang didasarkan pada tiga tesis implisit berikut ini:

1. Materialitas penulisan (praktek objektif di dalam bahasa) bersikeras menghadapi ilmu bahasa (linguistik, logika, semiotik), tetapi juga pada diferensiasi yang terkait dengannya;
2. Celupannya ke dalam sejarah memerlukan perhitungan kondisi sosial dan sejarah;
3. Overdeterminasi seksual yang mengarahkannya menuju psikoanalisis, dan melaluinya menuju sekumpulan tatanan ketubuhan, fisik, dan substansi.

²⁸³ Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal. 65

Sebelum menutup bab III, tujuh konsep penting dalam pemikiran Kristeva diatas dapat disarikan dalam bagan sebagai berikut:

Bagan.3.11 Resume Konsep Pemikiran Julia Kristeva tentang Mitos



3.4 Ikhtisar

Jacques Lacan yang memberikan fondasi kepada pemikiran Julia Kristeva beranggapan bahwa proses masuknya anak ke dalam bahasa ditandai dengan kemampuan untuk berbicara dan mengenali dirinya pada 'tahap cermin' (usia 6 hingga 18 bulan) saat ia mampu mengenali bayangannya sendiri di cermin. Masa mengenali diri juga dipahami sebagai tahap dimana diferensiasi seksual terjadi, anak laki-laki berusaha melepaskan diri dari tubuh ibu, menjadikan ibu sebagai objek/ *other* dan memandang ayah sebagai simbolik yang riil. Saat itu ia siap masuk dalam bahasa/ tatanan simbolik dan menjadi makhluk sosial. Sementara

keinginannya akan tubuh maternal diubah menjadi kegiatan penikmatan yang melampaui persetubuhan.

Sementara menurut Julia Kristeva saat diferensiasi seksual terjadi anak perempuan lebih sulit untuk meng-objekkan ibu karena ia mengidentifikasikan dirinya dengan ibu. Karenanya perempuan masuk ke dalam tatanan simbolik dengan pola yang berbeda dengan anak laki-laki. Ia terikat dengan tubuh dan ritmenya. Fase *thetic* (awal pengenalan bahasa) oleh Kristeva juga dipahami sebagai tahap yang menandai ambang batas antara realita semiotik dan simbolik. Namun perbedaannya Kristeva memandang tahap semiotik atau pra-oedipal justru yang lebih penting dan menjadi pembentuk bahasa, makna di belakang mitos dan juga dalam rangka meng-ekspresikan perasaan manusia. Berikut adalah tujuh konsep pemikiran Kristeva yang penulis anggap penting berkaitan dengan mitos:

1. **Kekerasan dalam Berbahasa:** asal muasal kekerasan menurut Kristeva terjadi karena penyangkalan dan penolakan atas tubuh maternal dalam ketidaksadaran. Tubuh maternal lalu dianggap sebagai *object* yang mempesona (*fascinated victims*). Menjijikkan tapi dinikmati/ menyenangkan. *Abjeksi* ini berada di atas seluruh ambiguitas, dari ketakutan akan ibu arkhais/ tabu inses dan kastrasi, lalu kepatuhan pada hukum ayah, sehingga konsekuensinya adalah menolak atau meng-objekkan tubuh maternal. Internalisasi kekerasan dan negativitas ini lalu terus menerus bergelombang melalui bahasa.
2. **Kehinaan Oedipus dan Ibu sebagai Cinta Pertama:** sama halnya Claude Levi-Strauss, kisah Oedipus juga merupakan teks mitos yang penting dalam pembahasan teori Kristeva, dalam rangka menjelaskan dorongan pra-Oedipal yang melibatkan fungsi semiotik dengan orientasi: tubuh ibu. Kristeva juga memberikan contoh teks baik puisi, drama dan karya lukis yang menggambarkan ibu sebagai cinta pertama anak, kekaguman akan tubuh maternal (*fetisme*), sebagai *displacement* karena menghindari seluruh akses kepada tubuh feminin. Ini digambarkan dengan peniadaan penglihatan dengan Oedipus yang membutuhkan dirinya sendiri, sehingga tidak harus mengalami penglihatan objek dari keinginan.

- 3. Pengusiran dan Keterasingan:** pengusiran dalam teks menurut Kristeva adalah pengalaman subjek yang fundamental dari keterpisahan yang merupakan penghentian keinginan dan penghilangan rasa yang membangkitkan kenikmatan. Yaitu dengan cara menolak sebagai langkah guna memapankan superego. Dalam bukunya *Strangers to Ourselves* (1991), Kristeva menggunakan model psikoanalisis untuk menganalisa relasi antar masyarakat yang berbeda bangsa dan etnis. Dan mengkaitkan bahwa penyingkiran tubuh maternal seiring dengan budaya dan identitas nasional yang menyingkirkan keibuan dan feminitas. Keterasingan juga digambarkan Kristeva sebagai kehilangan ibu sebagai rahasia luka.
- 4. Yang Profan yang Berkorban:** jika Mircea Elade memposisikan perempuan sebagai yang sakral, Kristeva justru memaparkan hasil analisa dari berbagai fenomena beragama bahwa perempuan ada di posisi profan yang dikorbankan. Ini masih berkaitan dengan pemikiran dalam bukunya *The Power of Horror* agar yang kotor tidak memicu kejahatan yang absolut, maka diwujudkannyalah pelarangan-pelarangan dalam agama. Perempuan lalu diposisikan sebagai objek yang pasif, kurang cerdas dan mudah dipengaruhi siasat jahat. Dalam pemisahan jenis kelamin, laki-laki juga memiliki beban peradaban patrilineal untuk menundukkan perempuan, karenanya mereka diberi mandat/ hak atas perempuan (yang feminin identik dengan kejahatan radikal yang harus ditekan). Pengorbanan perempuan juga diperlukan dalam rangka memapankan bahasa/ tatanan simbolik.
- 5. Daya Magis Ibu:** secara garis besar, Kristeva mengkaitkan teks-teks tentang daya magis ibu dengan “Proses-menjadi-seorang-ibu”, kekaguman serta kemampuan perempuan bereproduksi yang dianggap semacam keajaiban. Daya magis ibu selanjutnya juga dikaitkan dengan larangan tabu inses, pemujaan terhadap ibu juga kemudian dikaitkan dengan kelembutan, cinta, dan tempat konservasi sosial. Dalam hal ini mitos tentang daya magis ibu akhirnya dipakai pula dalam rangka menjaga koherensi simbolik: ketika pranata sosial dihancurkan, maka daya magis ibu digunakan sebagai simbol guna menyatukan/ membangun kembali kode sosial.

- 6. Soal Metabahasa dalam Mitos:** dikaitkan dengan konsep intertekstualitas, maka prinsip yang paling mendasar adalah bahwa tanda-tanda mengacu kepada tanda-tanda yang lain, setiap teks pada teks yang lain. Sebagaimana dikatakan oleh Kristeva: setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain. Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitannya dengan atau dalam pertentangannya terhadap teks-teks lain yang menjadi resapannya. Seseorang dapat membaca dan menstrukturkan teks dan menemukan ciri-ciri yang menonjol di dalam sebuah teks dan berperang melawan ideologi/ mitos. Metabahasa juga dikaitkan pesan yang ingin disampaikan. Ia harus nampak seperti simbol demi menyelamatkan tatanan sosial atau agar bisa bersaksi bagi sejarahnya.
- 7. Menulis sebagai Menegaskan:** penulisan menurut Kristeva adalah apa yang dibawa penulis. Jika ia membawa negativitas misalnya, maka ini juga akan dibawa menjadi satu penegasan (*one affirmation*). Penulis membawa sesuatu yang ia pertahankan. Dengan bekal ini kita bisa melihat perbedaan teks yang ditulis oleh perempuan dan laki-laki. Perempuan misalnya masuk dalam tatanan simbolik dengan cara berbeda dengan laki-laki, perempuan menulis sebagai subjek histeris yang terikat pada tubuh dan ritmenya. Sementara laki-laki punya motivasi kuat misalnya dalam menegakkan hukum ayah dan mengobjekkan tubuh feminin.

Selanjutnya dalam bab IV, akan dibahas satu demi satu miteme (fragmen atau penggalan-penggalan mitos dalam dongeng nusantara, sesuai dengan konsep-konsep pemikiran kristeva yang sudah dibahas dalam bab III.

BAB IV

PEREMPUAN DALAM MITOS-MITOS NUSANTARA BERDASARKAN
TOPIK-TOPIK PEMIKIRAN JULIA KRISTEVA**4.1 Pengantar**

Di dalam bahasa kita menggunakan tanda-tanda (*signs*) dan lambang-lambang (*symbols*), apakah itu sesuatu yang tertulis, suara, atau bahkan objek, yang digunakan manusia untuk merepresentasikan pemikiran, ide dan gagasannya. Sedangkan bahasa adalah media yang memungkinkan segala gagasan tersebut terepresentasikan di dalam budaya. Dan representasi melalui bahasa adalah pusat proses dimana makna diproduksi. Bahasa, sebagai penyedia model umum dimana budaya dan representasi bekerja, kemudian dikenal sebagai pendekatan semiotik. Semiotik atau ilmu tanda, berperan menjadi mesin pemaknaan dalam budaya. Dalam perkembangan selanjutnya, kerja pemaknaan ini menjadi kian luas dan kaya. Sama halnya dengan Julia Kristeva yang memiliki pandangan yang cukup kaya dalam memahami makna dalam teks-teks budaya.

Dalam bab II yang lalu, telah dijelaskan bagaimana Julia Kristeva banyak mengangkat topik Psikoanalisa guna menjelaskan logika di balik mitos-mitos. Dalam Psikoanalisa Sigmund Freud telah dijelaskan pula bahwa anak-anak dalam perkembangan seksualitasnya, keseluruhan tubuh mereka, terutama lubang-lubang di dalam tubuhnya dan anggota tubuhnya, adalah ranah seksual. Anak-anak bayi berkembang dari tipe seksualitas "yang menyimpang" menjadi seksualitas genital heteroseksual yang "normal" melalui beberapa tahapan. Selama tahapan *oral*, bayi menemukan kenikmatan dengan mengisap payudara ibunya atau ibu jarinya sendiri. Selama tahapan *anal*, anak berusia 2- 3 tahun terutama menyukai sensasi yang dikaitkan dengan pengendalian pengeluaran kotorannya. Selama tahapan *falik*, anak yang berusia tiga hingga empat tahun menemukan potensi kenikmatan pada genitalnya, dan kemudian menyelesaikan atau gagal menyelesaikan apa yang disebut sebagai kompleks Oedipus dan kastrasi (pengebirian).

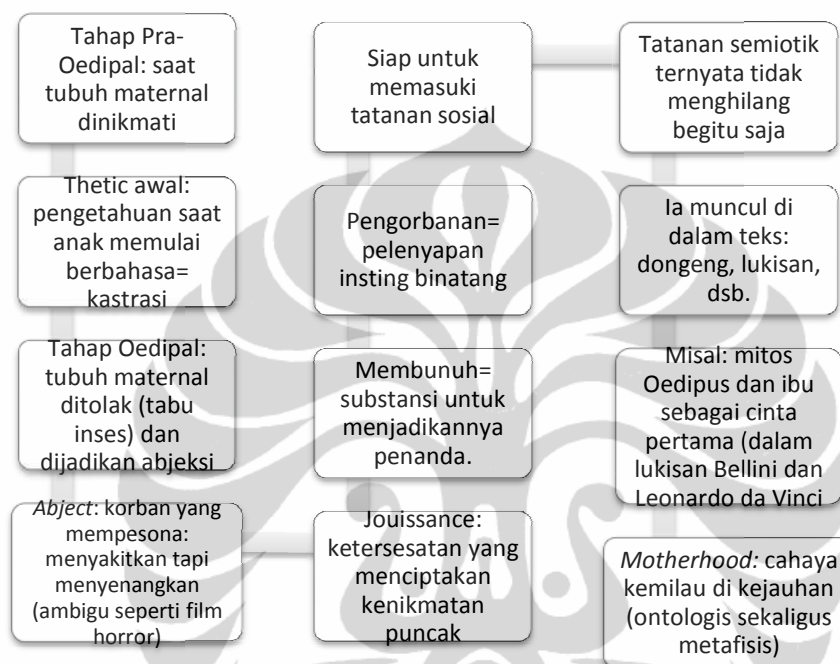
Selama masa latensi seksual, anak laki-laki mulai mengembangkan apa yang disebut Freud sebagai superego. Dalam hal ini, superego adalah internalisasi anak laki-laki atas nilai-nilai ayahnya, yang merupakan kesadaran patriarkal sosial. Anak laki-laki yang berhasil menyelesaikan kompleks Oedipus dan kastrasi akan mengembangkan superego yang kuat. Ketika menghentikan cinta kepada ibunya (meskipun karena -ketakutan akan kastrasi), ia belajar untuk tunduk pada otoritas ayahnya. Ia menunggu gilirannya untuk mendapatkan perempuannya sendiri, dan sementara mensubordinasi *id*-nya (instingnya) terhadap superego-nya (suara dari hambatan sosial). Jika saja bukan karena trauma atas kompleks Oedipus dan kastrasi, anak laki-laki akan gagal menjadi matang dan menjadi laki-laki yang pada waktu yang tepat, siap, bersedia, dan mampu mengklaim obor peradaban dari ayahnya yang semakin tua dan akan segera mati.

Pada anak perempuan, pengalaman perempuan atas kompleks Oedipus dan kastrasi sama sekali berbeda dari pengalaman laki-laki. Transisi ia sebagai objek cinta ayahnya, dan kemudian laki-laki lain yang akan menggantikan ayahnya dimulai ketika anak perempuan menyadari bahwa ia tidak memiliki penis, bahwa ia telah terkastrasi. Karena terus-menerus memikirkan kekurangannya, ia mencoba, dengan berbagai cara, untuk menjadi objekcinta. Karena itu, ia perlahan mulai menginginkan sesuatu yang lebih berharga—seorang bayi, yang baginya, merupakan pengganti paripurna penis. Namun ketakutan anak laki-laki akan kastrasi, adalah justru ketakutan yang membuatnya mampu keluar dari kompleks Oedipus, untuk akhirnya secara total tunduk pada Hukum Ayah. Sebaliknya, karena anak perempuan tidak mempunyai ketakutan itu—karena secara literal perempuan memang tidak mempunyai hal untuk dihilangkan—yang menempatkannya dalam situasi yang tidak sejalan dengan Hukum Ayah untuk jangka waktu yang tidak dapat ditentukan.¹⁰ Perempuan tetap tidak sejalan dengan hukum laki-laki, perempuan seharusnya menjadi lebih resisten daripada laki-laki terhadap kekuatan untuk mengadabkan superego. Karenanya anak perempuan tidak termotivasi, seperti anak laki-laki seharusnya, untuk menjadi pengikut aturan yang patuh, yang "kepalanya" selalu dapat mengendalikan "hatinya".²⁸⁴

²⁸⁴ Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought, Jalasutra*, hal.189 - 196

Dalam bab II yang lalu, telah dijelaskan pula tentang intisari pemikiran Julia Kristeva yang berkaitan dengan mitos yang muncul dalam berbagai teks termasuk dongeng. Antara lain adalah konsep tentang kekerasan simbolik dan semiotik feminin:

Tabel 4.1. Alur Pemikiran Julia Kristeva tentang Teks



Selanjutnya, kita akan meninjau tema/ penggalan/ miteme dalam ceita rakyat nusantara, dimana representasi perempuannya akan dikaitkan dengan konsep pemikiran Julia Kristeva.

4.2 Analisa Representasi Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara yang Nampak dalam Dongeng:

Berkaitan dengan hal ini berikut adalah beberapa mitos nusantara yang sesuai dengan gambaran ini:

4.2.1 Miteme tentang Kekerasan:

Dalam bukunya khususnya *The Powers of Horror*, Kristeva banyak bicara soal kekerasan dikaitkan dengan sudut pandang kehinaan (abjeksi²⁸⁵- *abjection*) dipandang dari sudut subjek dan objek. Kehinaan yang dimaksud berkaitan dengan sesuatu yang ditakuti manusia dari manusia lain yang dituangkan dalam teks. Di dalam sebuah teks, Kristeva beranggapan bahwa sang penulis tak lepas dari masa lalunya yang dibayangi kekerasan, ancaman, yang sulit ditolerir, yang dipikirkan.²⁸⁶ *Abject* hanya memiliki satu kualitas dari objek yang menjadi pihak oposisi.

Abject oleh Kristeva juga digambarkan sebagai korban yang mempesona (*fascinated victims*). Menyakitkan tapi menyenangkan. *Abjection* sendiri berada di atas seluruh ambiguitas, sebab melepaskan ikatan tidak secara radikal memotong subjek dari apa yang mengancamnya. Seperti masyarakat primitif yang menjaga jarak budaya dengan ancaman para hewan atau hewanisme, yang mereka imajinasikan sebagai seks dan pembunuhan.²⁸⁷

Demikian pula dengan tubuh *maternal* biasa dipandang. Tubuh keibuan dipandang sebagai oterotisme dan tabu inses yang harus dilawan.²⁸⁸ Abjek juga berelasi dengan kehendak jahat (*perversion*) yang diproduksi oleh superego, yang ingin melawan agama, moralitas dan hukum.²⁸⁹ Abjek adalah sesuatu yang ditolak yang darinya tidak menjadi bagian dari sesuatu yang melindungi seseorang dari menjadi sebuah objek.²⁹⁰

²⁸⁵ Yasraf Amir Piliang dalam bukunya **Posrealitas** memaknai Abjeksi sebagai keadaan terpuruk pada titik terendah (degradasi, demoralisasi) yang berarti juga penolakan (*rejection*) atau pembuangan sesuatu dari tubuh. (hal.15)

²⁸⁶ Julia Kristeva, *Power of Horror*, hal.1

²⁸⁷ *Ibid*, hal.12-13

²⁸⁸ *Ibid*, hal.14.

²⁸⁹ *Ibid*, hal.16-17

²⁹⁰ *Ibid*, hal.3-4

Dalam pembahasan soal abjeksi, Kristeva juga membahas soal kenikmatan dalam ketersesatan: dimana dalam ketersesatan ia menciptakan kenikmatan puncak (*jouissance*):

*“Once upon blotted-out time, the abject must have been a magnetized pole of covetousness. But the ashes of oblivion now serve as a screen and reflect aversion, repugnance. The clean and proper (in the sense of incorporated and incorporable) becomes filthy, the sought-after turns into the banished, fascination into shame.”*²⁹¹

Seperti saat menonton film horror, tidak menginginkan, namun diam-diam menikmatinya (*on en jouit*), kasar, menyakitkan namun menggairahkan. Pemaknaan (*significance*) lalu menjadi inheren dalam tubuh manusia:

*“Not at all an other with whom I identify and incorporated, but an Other who precedes and possess me, and through such possession causes me to be. A possession previous to my advent: being- there of the symbolic that a father might or might not embody. Significance is indeed inherent in the human body.”*²⁹²

Soal kekerasan dalam mitos, Kristeva mengkaitkan ini dengan pada konsep pengorbanan yang dipandang sebagai pelenyapan kekerasan binatang, sebuah ingatan manusia akan kebinatangannya (*commemoration of prehuman bestiality*). Namun sosiologi antropologi klasik akan menjadi sudut pandang yang lebih akurat yang akan menyerahkan pengorbanan kepada fungsi ambigu, yang secara bersamaan pada kekerasan dan peraturan. Sedangkan yang diserang oleh kekerasan adalah simbol. Membunuh misalnya menjadi substansi untuk menjadikannya sebuah penanda.²⁹³

Berikut adalah contoh-contoh dimana terkandung makna kekerasan dalam berbagai cerita rakyat nusantara. Kekerasan memang tidak hanya bersifat fisik, namun juga termasuk kekerasan psikis. Dalam dongeng-dongeng di bawah ini, penulis juga

²⁹¹ *Ibid*, hal. 8-9

²⁹² *Ibid*, hal.9-10

²⁹³ *Ibid*, hal.75

menduga bahwa kisah telah diperhalus dari versi awal yang adalah kekerasan fisik, menjadi kekerasan psikis:

4.2.1.1 Atu Belah Ajaib (Nanggroe Aceh Darussalam)

Kisah keluarga yang sangat miskin di daerah Gayo, yang suatu hari sang istri tidak dapat memasak untuk keluarganya karena tidak memiliki apa-apa untuk dimasak. Namun suami ternyata tidak mau tahu dan akhirnya memukul dan menyeret istrinya. Perempuan itu lalu pergi ke batu yang dapat membelah dan masuk di dalamnya.²⁹⁴

Tabel.4.2. Miteme Kekerasan dalam Dongeng Atu Belah



Dalam dongeng ‘Atu Belah’ versi James Danandjaya misalnya, memang memiliki versi berbeda, yakni payudara istri dipotong untuk dijadikan lauk.²⁹⁵ Dalam kajian semiotik Jacques Lacan, ini bisa dimaknai bahwa pemutilasian menjadi suatu ingatan akan pengalaman dikastrasi.

Sementara Kristeva dalam pengembangan pemikiran Levy-Strauss, kekerasan ini dimaksudkan untuk menjadikannya penanda, yakni untuk

²⁹⁴ Sumbi Sambangsari, **Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara**, hal. 6-9

²⁹⁵ James Danandjaja, **Folklore Indonesia: Ilmu Gosip, Dongeng dan lain-lain**, hal.66

menegakkan peraturan/ kekuasaan paternalis. Selanjutnya cerita ditutup dengan masuknya istri dalam batu yang bertangkup, yang dapat menjadi simbol kembali ke rahim ibu, dimana sejak riset-riset yang telah dilakukan oleh Mircea Eliade (lihat bab II) ternyata di seluruh dunia juga banyak terdapat mitos yang hampir serupa sebagai keinginan manusia untuk kembali ke rahim ibu.

4.2.1.2 Legenda Danau Toba (Sumatera Utara):

Dalam beberapa dongeng lain ternyata ada kemiripan dengan yang semacam diatas. Legenda Danau Toba misalnya (lihat lampiran...) berkisah tentang seorang laki-laki yang menangkap ikan emas yang kemudian berubah wujud menjadi seorang perempuan cantik yang mau dinikahi asal si pemuda tidak pernah mengungkit asal-usulnya. Namun suatu ketika saat makanannya dimakan anaknya, suami menampar anaknya sambil mengatakan bahwa ia anak ikan. Tiba-tiba muncul danau yang besar dan sang istri kembali ke wujud semula menjadi ikan besar penunggu danau tersebut yang dinamai danau Toba.²⁹⁶

4.2.1.3 Asal usul Ikan Duyung (Sulawesi Tengah):

Seorang ayah yang marah karena sisa ikan yang ingin dimakannya sudah dihabiskan anaknya lalu memarahi istrinya habis-habisan. Ibu yang sedih lalu pergi ke laut dan menjadi ikan duyung.²⁹⁷

4.2.2 Miteme tentang Oedipus/ Inses

Menurut Kristeva, dalam teks ataupun mitos, Kisah semacam Oedipus muncul dikarenakan dorongan yang melibatkan fungsi semiotik pre-Oedipal mengorientasikan tubuh pada ibu. Disini tubuh ibu jadi mediasi hukum simbolik yang

²⁹⁶ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.10-13

²⁹⁷ *Ibid*, hal. 240-243

mengorganisasikan relasi sosial. Dalam menemukan identitas dalam simbolik, subjek kerap terpisah dari penyatuannya dengan ibu, membatasi kebahagiaannya pada kelaminnya dan memindahkan kehendak itu pada tatanan simbolik.²⁹⁸

Dalam bukunya *The Power of Horror*, Kristeva juga mengkaitkan Kisah Oedipus dengan kehinaan: nasib tragis dan agung dari Oedipus meringkaskan dan meniadakan kotoran mitikal yang menempatkan ketidakmurnian pada “sisi lain” yang tidak bisa disentuh dan disusun oleh *other sex* di dalam batas-batas ketubuhan – lembar tipis dari hasrat– dan, pada dasarnya, di dalam perempuan: ibu.

Dalam Kisah Oedipus bahkan pembutaan akibat hasrat untuk menikahi ibu sebanding dengan kastrasi/ pengebirian, namun bukan kematian. Namun penting dalam rangka agar negara kota dan pengetahuan bisa bertahan.²⁹⁹ *Oedipus sang Raja* dipesankan Freud dan anak cucunya bahwa kekuatan keinginan (ber-inses) dan keinginan akan kematian (sang ayah), mungkin akan mengancam integritas individual dan masyarakat, meski mereka demikian berdaulat: “*Oedipus the King handed over to Freud and his posterity the strength (incestuous) desire and for (the father’s) death. However abject these desires may be, which threaten the integrity of individual and society, they are nonetheless sovereign*”.³⁰⁰

Kisah Oedipus juga selalu mengingatkan kita bahwa bahasa sebagai model tatanan simbolik selalu masuk dari yang semiotik. Dan karena fase *thetic* tidak berhasil menempatkan dirinya dalam tatanan simbolik, ia lalu menempatkan diri sebagai objek di sekitar tubuh dan secara instingtual berhubungan dengan itu. Fetisisme lalu menjadi bentuk kompromi dengan *thetic*. Selanjutnya hal ini tetap dipertahankan sehingga proses penandaan dapat berlangsung.

Selanjutnya kita akan melihat bagaimana topik-topik tentang kompleks Oedipus, fetisisme, dan *patricide* (pembunuhan ayah) muncul dalam mitos nusantara:

²⁹⁸ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.47

²⁹⁹ Julia Kristeva, *The Power of Horror*, hal.83-84

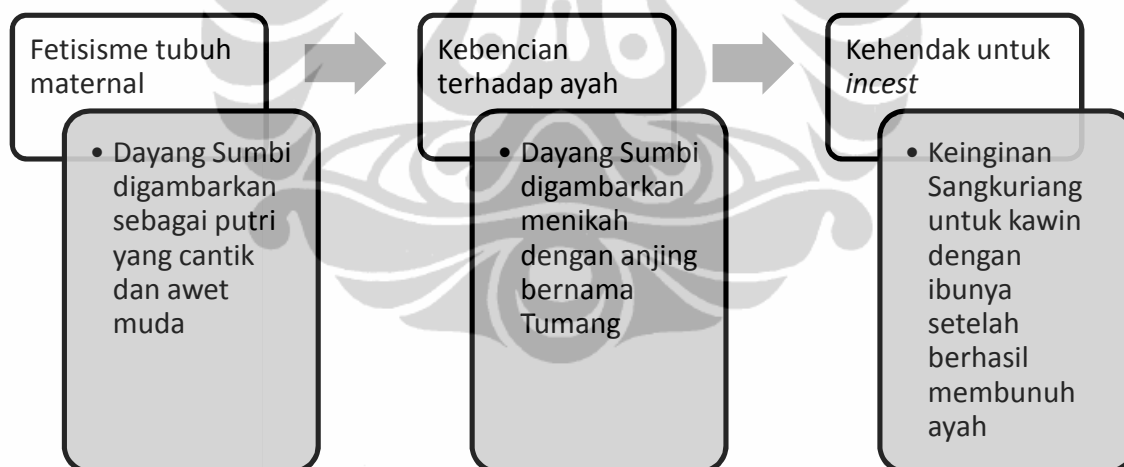
³⁰⁰ *Ibid*, hal.88

4.2.2.1 Sangkuriang dan Dayang Sumbi

Dayang Sumbi adalah seorang putri cantik yang bersuamikan seekor anjing bernama Tumang yang kemudian dibunuh oleh anaknya sendiri: Sangkuriang. Dayang Sumbi lalu mengusir anaknya yang kemudian saat telah dewasa ia ingin meminum ibunya sendiri. Lamaran itu ditolak Dayang Sumbi lewat tipu daya yang kemudian membuat Sangkuriang marah.³⁰¹

Kisah ini mewakili apa yang disebut oleh Sigmund Freud sebagai kompleks Oedipus, Carl Gustav Jung tentang *collective unconsciousness* (ketidaksadaran kolektif) dan Claude Levi-Strauss tentang *unconsciousness wishes* (keinginan dalam ketidaksadaran) untuk melakukan hubungan *incest*:

Tabel.4.3. Miteme Oedipus Complex dalam Dongeng Sangkuriang



Dalam sub bab 2.4.3 di bab II yang lalu, telah juga dijelaskan bagaimana Dayang Sumbi digambarkan sebagai perempuan yang cantik jelita dan tetap awet muda, meskipun anaknya telah beranjak dewasa. Gambaran kecantikan/cinta maternal yang abadi yang oleh Kristeva digambarkan sebagai fetisme:

³⁰¹ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.72-75

kekaguman pada tubuh maternal yang telah terjadi sejak masa pre-oedipal. Tahap dimana bayi belum mengenal bahasa dan simbol.

Sedangkan terbunuhnya ayah juga menjadi simbol penghalang cinta anak akan ibunya. Terakhir kehinaan/ abjeksi yang digambarkan oleh Kristeva sebagai kastrasi/ pengebirian dimana keberhasilan membendung sungai Citarum dan membuat kapal tidak serta merta membuat Sangkuriang berhasil menikahi Dayang Sumbi, atau dalam kisah Oedipus yang digambarkan oleh Levi-Strauss dimana kemenangan melawan mahluk Sphinx tidak serta merta menjadi puncak keberhasilan Oedipus dalam menikahi Jocasta.³⁰²

Ternyata di Indonesia juga memiliki ‘Kisah Sangkuriang’, bahkan beberapa dongeng seperti ‘Legenda Bukit Tangkiling’ dan Legenda Danau Satonda juga memiliki miteme yang sama, yaitu fetisme tubuh maternal dan keinginan menikahi ibu. Dalam fenomena ini, jika Claude Levi-Strauss memaknai kisah Oedipus sebagai *collective unconsciousness*, maka menarik untuk diselami apa yang ada dalam benak manusia arkhais di Indonesia saat menciptakan dongeng-dongeng tersebut.

Tabel.4.4 Tiga Miteme Kompleks Oedipus dalam Tiga Dongeng Nusantara

Sangkuriang & Dayang Sumbi (Jawa Barat)	Legenda Bukit Tangkiling (Kalimantan Selatan)	Legenda Danau Satonda (Nusa Tenggara Barat)
<ul style="list-style-type: none"> •Sangkuriang ingin menikahi Dayang Sumbi yang ternyata adalah ibu kandungnya sendiri •Dayang Sumbi menolak dan Sangkuriang marah sehingga kapalnya ditendang dan berubah menjadi gunung Tangkuban Perahu. 	<ul style="list-style-type: none"> •Tangkiling ingin menikahi Bawi Kuwu yang ternyata adalah ibu kandungnya sendiri •Para dewa marah dan Tangkiling dikutuk menjadi batu, sedangkan kapalnya berubah menjadi Batu Banama. 	<ul style="list-style-type: none"> •Raja Tambora ingin menikahi seorang perempuan Dompu yang ternyata adalah ibu kandungnya sendiri •Raja Tambora menyesali perbuatannya dan air matanya terus mengalir menjadi sebuah danau yang asin.

³⁰² Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology*, hal.24

Selanjutnya cerita tentang larangan *incest* ternyata tidak hanya tentang menikahi ibu sendiri namun juga dengan saudara kandung. Berikut adalah contoh lain dalam mitos nusantara:

4.2.2.2 Legenda Sawerigading:

Alkisah, dulu bumi tempat yang luas dan belum berpenghuni. Raja langit: La Patiganna lalu mengutus puteranya La Toge Langi untuk menetap di bumi di daerah sekitar Luwu. Hasil pernikahannya dengan We Nyili'timo dikaruniai dua anak kembar: yang laki-laki bernama Sawerigading, sedang anak perempuan dinamai We Tenriyabeng. Mereka hidup terpisah, namun ketika dewasa tanpa sengaja mereka bertemu dan saling jatuh cinta. Namun mereka tidak mendapat restu orangtua sehingga mereka lalu merantau sendiri-sendiri. Sawerigading lalu menikah dengan puteri Cina dan memiliki anak bernama I La Galigo yang memiliki empat istri.³⁰³

Melakukan inses oleh Kristeva juga masuk dalam kategori kehinaan/ abjeksi, dimana selanjutnya membuat pelaku mengasingkan diri. Dalam pengasingan itu seorang laki-laki kesulitan menemukan sesuatu yang layak ia cintai. Ini adalah cinta pembuangan. Pembuangan sendiri dimaknai sebagai usaha pemisahan diri seseorang dari bentangan besar (dapat diartikan dalam rangka menegakkan hukum ayah). Karenanya mencintai dapat dipahami sebagai mempertahankan makna paternal: menggantikan perlindungan dan juga, meniru kebijakan ayah.³⁰⁴

4.2.3 Miteme Pengusiran

Meminjam pandangan Freud, pengusiran (*Expulsiom*) dipahami Kristeva sebagai penolakan atau pengeluaran, sebetulnya kunci momentum yang menghancurkan kesatuan, namun bukan sesuatu yang berada di luar kesatuan. Dalam mitos,

³⁰³ Sumbi Sambangari, *opcit*, hal.234-239

³⁰⁴ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.149-150

penolakan berfungsi sebagai prasyarat/ mengikat adegan lainnya. Ia kembali hanya untuk berpisah kembali secepatnya sehingga muncul sebagai kemustahilan gerakan maju.³⁰⁵

Konsepsi tentang penolakan akan beresilasi (bergoyang) diantara dua kutub dorongan dan kesadaran, dan ambiguitas yang akan mengungkapkan ambiguitas proses itu sendiri, dimana keduanya memisah dan menyatu. Penulis atau penyair biasanya menggunakan perpotongan ini untuk menjalin kesatuan ritme dan guna mencegah kestatisan dari satu makna, satu mitos dan satu logika. Berikut adalah contoh-contoh mitos yang mengandung topik pengusiran:

4.2.3.1 Nyi Loro Kidul (Jawa barat):

Dewi Suwido, puteri Prabu Mundingsari dari kerajaan Pajajaran dengan siluman, ditenung sehingga sakit lepra, ia lalu diusir dari istana hingga tiba di tepi rimba. Dewata mengatakan bahwa ia akan sembuh jika menceburkan diri ke laut selatan. Ia lalu menjadi penguasa laut kidul (selatan).³⁰⁶

Dalam kisah Nyi Loro Kidul, penolakan juga digambarkan sebagai mekanisme yang paling dasar dari reaktivasi dari ketegangan, hidup dan bertujuan menuju keseimbangan ketegangan, menuju sebuah wilayah yang mandek (*inertia*) dan kematian yang mengabadikan ketegangan dalam hidup.³⁰⁷

4.2.3.2 Lutung Kasarung (Jawa Barat):

Prabu Tapa Agung memiliki dua puteri yakni Purbararang dan si bungsu Purbasari. Karena dengki, Purbararang membuat Purbasari berpenyakit kulit, ia lalu diusir dan tinggal di tengah hutan. Disana ia bertemu dengan kera hitam bernama Lutung Kasarung yang selalu menolongnya. Setelah sembuh

³⁰⁵ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.147

³⁰⁶ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.84-88

³⁰⁷ Julia Kristeva, *opcit*, hal.150

dari penyakitnya ia kembali ke istana, menikah dengan Lutung yang telah berubah menjadi Pangeran dan menjadi Ratu di kerajaannya.³⁰⁸

4.2.3.3 Puteri Tandampalik (Sulawesi Selatan):

Tandampalik, puteri Raja Luwu tiba-tiba mengalami sakit kulit yang parah, terpaksa ia diasingkan dan tinggal di daerah yang diberi nama Wajo. Suatu hari seekor kerbau putih menjilati kulitnya hingga sembuh dan ia bertemu jodohnya pangeran dari Kerajaan Bone.³⁰⁹

4.2.3.4 Cindelaras

Permaisuri Raja Jenggala bernama Raden Putra, tengah hamil. Namun selirnya berusaha menyingkirkan permaisuri dengan menyebar fitnah hingga dibuang ke hutan. Lahirlah Cindelaras yang memiliki ayam jantan yang sakti. Ayam Cindelaras lalu mengalahkan ayam Raja dan berhasil membongkar 'kebusukan hati selir'.³¹⁰

4.2.4 Miteme tentang Yang Profan yang Dikorbankan

Dalam kaitannya agar yang kotor tidak menjadi kejahatan yang absolut, dalam bukunya *The Power of Horror*, Kristeva mengajak kita memperhatikan lebih dekat tentang kotoran, pertama, kotoran bukanlah sebuah kualitas dalam dirinya sendiri, tetapi berlaku hanya bagi apa yang berkaitan dengan sebuah *batas* dan, lebih khusus lagi, mewakili objek yang terlempar keluar dari batas itu, ini adalah sebuah sisi lain, sebuah batas/ margin. Benda yang berasal dari mereka (lubang-lubang di tubuh) merupakan benda-benda marjinal: air liur, darah, susu, air seni, *feses* atau *air mata* dengan sekedar mengeluarkan yang seperti itu telah melintasi batas tubuh, kesalahannya adalah memperlakukan batas-batas jasmaniah itu dalam isolasi dari semua batas lainnya: "*Matter issuing from them [the orifices of the body] is marginal stuff of the most obvious kind. Spittle, blood, milk, urine, faeces or tears by simply*

³⁰⁸ Sumbing Sambangsari, *opcit*, hal.88-93

³⁰⁹ Sumbing Sambangsari, *opcit*, hal. 229-233

³¹⁰ Sumbing Sambangsari, *opcit*, hal.110-113

issuing forth have traversed the boundary of the body. [...] The mistake is to treat bodily margin in isolation from all other margins."³¹¹

Jika manusia terlibat dengannya, bahaya yang dihadirkan oleh kotoran tidaklah di dalam kuasa untuk dihadapi tetapi bergantung pada sebuah kuasa “yang melekat dalam struktur gagasan.” Mari kita akui bahwa kotoran merupakan sebuah kejahatan objektif yang dilakukan oleh subjek. Atau, dengan kata lain, bahaya dari kotoran member resiko pada subjek yang padanya susunan yang paling simbolik secara permanen diekspos, hingga tingkatan yang menjadikannya perangkat diskriminasi dari perbedaan (*difference*). Tetapi dari mana dan dari apa ancaman ini muncul? ³¹²

Melalui karya-karya modern antropologi utama, dari Robertson Smith hingga Marcel Mauss, dari Emile Durkheim hingga Levi-Strauss, satu pertanyaan tetap belum terjawab. Mengapa limbah jasmaniah, darah haid, dan tahi, atau apa saja yang berkaitan dengan itu semua, mulai dari kupasan kuku hingga yang membusuk, mewakili – seperti sebuah metafora yang mewujudkan kelemahan objektif dari susunan simbolik? Seseorang mungkin awalnya tergoda untuk mencari jawaban tersebut dalam suatu tipe masyarakat di mana kotoran mengungguli bahaya terbesar atau kejahatan yang absolut.³¹³

Meski demikian, tidak peduli perbedaan apa yang mungkin ada di kalangan masyarakat di mana pelarangan agama, yang juga di atas segala pelarangan perilaku, dianggap mendapat perlindungan dari kotoran, seseorang melihat dimana-mana pentingnya baik secara sosial maupun simbolik, perempuan dan terutama ibu. Dalam masyarakat di mana itu terjadi, ritualisasi kotoran ini didampingi oleh perhatian yang besar terhadap pemisahan jenis kelamin, dan ini artinya memberikan hak kepada laki-laki atas perempuan.

³¹¹ Julia Kristeva, *The Powers of Horror*, hal.69

³¹² *Ibid*, hal.69

³¹³ *Ibid*, hal.69-70

Perempuan dianggap berada dalam posisi objek yang pasif, kurang cerdas dalam kuasa “siasat jahat” yang darinya pewaris berhak untuk melindungi diri mereka sendiri. Ia seolah-olah kekurangan kuasa otoriter yang akan menetapkan supremasi definitif atas satu jenis kelamin – atau kurangnya dukungan legal yang akan menyeimbangkan hak prerogatif kedua jenis kelamin– dua kuasa berusaha berbagi masyarakat. Salah satu darinya, yang maskulin, jelas sang pemenang, mengakui dengan pantang menyerah atas yang lainnya, yang feminin, terancam oleh sebuah kuasa yang asimetris, irasional, cerdas, dan tak bisa dikontrol. Jenis kelamin yang lain, yang feminin, menjadi sinonim dengan kejahatan radikal yang harus ditekan:

*“But whether it be within the highly hierarchical society of India or the Lele in Africa it is always to be noticed that the attempt to establish a male, phallic power is vigorously threatened by the no less virulent power of the other sex, which is oppressed (recently? Or not sufficiently for the survival needs of society?). That other sex, the feminine, becomes synonymous with a radical evil that is to be suppressed”.*³¹⁴

Ketakutan akan ibu kuno/ arkhais juga bisa berubah menjadi ketakutan akan daya ciptanya (prokreasi). Dalam kuasa dan ketakutan ini, keturunan patrilineal memiliki beban untuk menundukkan. Jadi tidaklah mengejutkan melihat ritual pencemar yang berkembang di masyarakat, kuasa patrilineal kurang dirasa aman, dengan sarana pemurnian, memberi dukungan untuk melawan matrilinealitas secara berlebihan.³¹⁵

Dalam bukunya *Revolutions in Poetic Language*, juga disebutkan Kristeva tentang yang profane- yang berkorban, ditemukan di tiap masyarakat, yang lalu teologisasi dari *thetic*, secara terstruktur sangat diperlukan (*indispensable*) untuk memapankan bahasa:

“The sacred- the sacrifice- which is found in every society, is then a theologization of the thetic, itself structurally indispensable to the positing of language. This theologization takes on different forms depending on the degree of development of the society’s productive forces. It represents either the signifying process dependence on natural forces and the surrounding ecological system, or its subordination to the social relations between subject caught in kinship relations. In this way, the parricide at the origin of the social context, which Freud evokes in Totem and Taboo, can be thought of as one of the forms

³¹⁴ *Ibid*, hal.70

³¹⁵ *Ibid*, hal.77

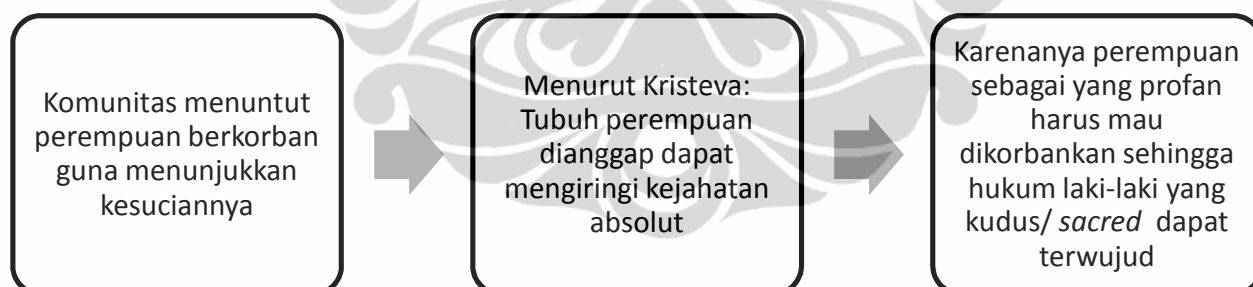
*assumed by the thetic phase, and undoubtedly the one best indicating that eshtablishement of symbolism tends to prohibit jouissance, but at the same time, permits it. Indeed this prohibition proves impossible: brothers do take possession of women, although not any and all women, and above all not their mothers or sisters. Jouissance is thus not so much forbidden as regulated; it slips in through the rules of that language which is kinship structure”.*³¹⁶

Berikut adalah salah satu contoh mitos yang relevan dengan karakter ini:

4.2.4.1 Asal Usul Banyuwangi (Jawa Timur)

Raja Banterang adalah putra Prabu Menak Prakosa yang mudah marah. Ia menikah dengan Putri Surati, anak Raja Klungkung yang tewas di tangan Prabu Menak yang menyerang kerajaannya. Surati lalu tahu bahwa ayahnya dibunuh mertuanya dari kakaknya, namun ia menolak balas dendam. Kakak Surati lalu menghasutnya di depan Raja Banterang dan tidak menyangka akan menimbulkan petaka. Surati membuktikan bahwa ia tidak bersalah dengan menceburkan diri ke sungai yang lalu berbau harum.³¹⁷

Tabel.4.4 Miteme Perempuan sebagai yang Profan dalam Legenda Banyuwangi



Dongeng ini mirip dengan kisah cerita epik Ramayana, dimana Dewi Sinta dituntut (demi harga diri seorang laki-laki/ Rama) untuk membuktikan kesuciannya dengan menjatuhkan diri ke dalam api. Kristeva Selanjutnya mencontohkan ini dalam sistem kasta di India, dimana telah terjadi perubahan terminologi kekerasan pengorbanan dan digantikan dengan ritual

³¹⁶ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal.78

³¹⁷ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.140-143

pemurnian dimana pertentangan murni/ tidak murni tidak akan menjadi sebuah diktum dalam dirinya tapi akan berasal dari keharusan bagi *being* untuk dikonfrontasikan dengan perbedaan seksual dan simbolik. Sistem kasta India akan membolehkan konfrontasi itu terjadi dengan lembut.³¹⁸

4.2.4 Daya Magis Ibu

Secara garis besar, Kristeva mengkaitkan daya magis ibu dengan “Proses-menjadi-seorang-ibu” yang selanjutnya dipuja sebagai: kelembutan, cinta, dan tempat konservasi sosial:

*“This becoming-a-mother, this gestation, can possibly be accounted for by means of only two discourses. There is science: but as an objective discourse, science is not concerned with the subject, the mother as site of her proceeding. There is Christian theology (especially canonical theology); but theology defines maternity only as an impossible elsewhere, a sacred beyond, a vessel of divinity, a spiritual tie with the ineffable godhead, and transcendence’s ultimate support- necessarily virginal and committed to assumption. Such are the wiles of Christian reason (Christianity’s still matchless rationalism, or at least its rationalizing power, finally become clear); through the maternal body (in a state of virginity and “dormition” before assumption), it thus esthablishes a sort of subject at the point where the subject and its speech split apart, fragment, vanished. Lay humanism took over the configuration of that subject through the cult of the mother; tenderness, love, and seat of social conservation”.*³¹⁹

Konsep keibuan lalu dipakai sebagai upaya dalam menjaga koherensi simbolik: *“In a double-barreled move, psychotic tendencies are acknowledge, but at the same time they are settled, quited, and bestowed upon the mother in order to maintain the ultimate guarantee: symbolic coherence”.*³²⁰ Tubuh ibu selalu merupakan Ibu-Penguasa dari dorongan naluriah.

Giovanni Bellini, seorang pelukis misalnya kira-kira dua ratus dua puluh lukisan karyanya, pada dasarnya bertema tentang topik-topik kesucian ibu. Ia memang tertarik pada tampilan tubuh perempuan daripada keelokan tubuh remaja laki-laki.

³¹⁸ Julia Kristeva, *The Power of Horror*, hal.82

³¹⁹ Julia Kristeva, *Desire in Language*, Ibid, hal. 237

³²⁰ *Ibid*, hal.237-238

Sama halnya dengan Leonardo da Vinci, karya-karya lukisnya terkenal bertema *motherhood*. Seperti *Virgin Mary*, *Mona Lisa*, dan sebagainya. Kisah da Vinci sendiri adalah dibesarkan oleh ayah kandung dan ibu tiri yang tidak memiliki anak. *Double motherhood* ini memberikan dampak konfigurasi struktur homoseksual yang kemudian mendeterminasi minat da Vinci pada dunia seni. Yang dibujuk godaan *double motherhood* dari eksistensi phalus maternal, seniman tak henti-henti melihat *fetish* dalam penghindaran semua kontak dan akses kepada tubuh feminin:

*“Persuaded by precocious seduction and double motherhood of existence of a maternal phallus, the painter never stopped looking for fetish equivalents in the bodies of young people, in his friendship with them, in his miserly worship of objects and money, and his avoidance of all contact with and access to the feminine body”.*³²¹

Giovanni Bellini's yang memandang citra *virginal*, sebagai mati dan senyapnya ibu, situasi melampaui hukum, yang mendeterminasikannya kekaguman, tidak sebagai konfrontasi dengan tubuh perempuan, atau subjek perempuan namun sebagai konfrontasi pada fungsi kenikmatan (*jouissance*). Awalnya Giovanni ingin melintasi ayahnya dalam ruang kehilangan dari- yang tidak terwakili-kenikmatan terlarang dari ibu yang tersembunyi, yang menggoda anak sebagai kesenjangan *being*. Namun lalu yang terpenting, akhirnya ia bisa membagi baik kenikmatan maternal dan paternal. Ia menginginkan menjadi ruang dimana ayah dan ibu bertemu, hanya untuk menghilang sebagai orang tua, psikologis, figur sosial, dan ruang yang tidak terwakili secara fundamental.³²² Bagi Bellini, *motherhood* adalah tak lain dari sebuah cahaya kemilau yang ter-spasial, bahasa kenikmatan tertinggi di kejauhan yang ter-represi, dari mana tubuh berasal, identitas dan tanda-tanda yang diduplikasinya.³²³

Selain itu, nampaknya munculnya gagasan tentang daya magis ibu juga dapat dikaitkan dengan konteks yang terjadi kala itu. Menurut Kristeva, bahasa puitis (dalam hal ini dapat juga dimaksudkan yang berada dalam teks dongeng)

³²¹ *Ibid*, p.244-245

³²² *Ibid*, hal.249.

³²³ *Ibid*, hal.269

beroperasi dengan mengkomunikasikan makna, makna dan signifikasi, bagaimanapun juga, tidak meniadakan fungsi puitis yang kemudian memisah dari yang ditandai dan ego transendental, menjadikan apa yang dikenal sebagai “literatur” sesuatu selain daripada pengetahuan: tempat di mana kode sosial dihancurkan dan diperbarui, sehingga memperbarui, seperti yang ditulis Artaud, “sebuah pelepasan bagi kesedihan dari masa-nya” dengan “menghidupkan, memikat, merendahkan hingga kemarahan meruap dan melepaskan makhluk jahat psikologis-nya:

*“Such a study would, in the final analysis, amount to reducing it to the phenomenological perspective and, hence failing to see what in poetic function departs from the signified and the transcendental ego and makes of what is known as “literature” something other than knowledge: the very place where social code is destroyed and renewed, thus providing, as Artaud writes, “A release for the anguish of its time” by “animating, attracting, lowering onto its shoulders the wandering anger of particular time for the discharge of its pshychological evil-being”.*³²⁴

Sementara di dalam bahasa sebagai fungsi simbolik menyusun dirinya sendiri dengan menekan dorongan instingtual dan melanjutkan hubungannya dengan sang ibu. Sebaliknya, subjek yang terganggu dan dipertanyakan dari bahasa puitis (yang baginya kata tidak pernah merupakan tanda yang unik) menopang dirinya sendiri dengan mengaktifkan kembali instingtual yang terepresi, elemen maternal. Jika memang benar bahwa pelarangan incest tersusun, pada saat yang sama, bahasa sebagai kode komunikasi dan perempuan sebagai objek tukar agar sebuah masyarakat bisa terbentuk, bahasa puitis akan ada bagi subjek-dalam-proses yang *questionable*, ekuivalen pada *incest*: itu berada dalam keekonomian signifikasi itu sendiri dimana subyek-dalam-proses yang *questionable* mencocokkan bagi dirinya wilayah kepurbaan, instingtual, dan teritori maternal; jadi secara serentak mencegah kata menjadi tanda disekitar maternal dan ibu menjadi sebuah objek seperti yang lainnya – terlarang.³²⁵

³²⁴ Julia kristeva, *Desire in Language*, hal.132

³²⁵ *Ibid*, hal.135-136

Dalam dongeng-dongeng nusantara akan kita dapatkan, bahwa tubuh ibu yang dianggap bersifat magis karena fungsi reproduksinya, dapat mengeluarkan kutukan yang berbahaya. Selain itu larangan juga berlaku tidak hanya untuk kasus inses, melainkan juga dalam kasus kedurhakaan. Berikut adalah beberapa contoh miteme yang berkaitan dengan daya magis ibu:

4.2.5.1 Malin Kundang si Anak Durhaka

Malin Kundang dan ibunya hidup sederhana di pesisir wilayah Sumatera Barat. Malin Kundang yang merantau lalu telah menjadi kaya raya, namun demikian, saat ia berlayar ke kampung halaman, ia menolak mengakui ibunya, akhirnya ibu mengutuknya menjadi batu.³²⁶

4.2.5.2 Si Lancang yang Lupa Diri:

Di desa Kampar, Lancang dan ibunya hidup sederhana. Lancang lalu pergi untuk memperbaiki nasib. Setelah kaya, bersama dengan ketujuh istrinya ia bermaksud berlayar ke pulau kampung halamannya. Namun setibanya di desanya, ia menolak bertemu dengan ibunya. Ibu lalu mengutuk sambil memutar lesung. Badai topan menghancurkan kapal si Lancang bersama harta bendanya. Tempat terjatuhnya kain sutra si Lancang kini bernama daerah Lipat Angin. Alat musik gong terlempar ke sungai yang kini bernama Ougong, dan tiang bendera kapal terlempar jauh ke danau yang bernama Danau si Lancang.³²⁷

4.2.5.3 Legenda Pulau Kapal:

Kulup dan orang tuanya hidup sederhana di dekat sungai Cecuruk. Suatu ketika ayah Kulup menemukan tongkat ajaib di hutan, ia lalu meminta Kulup untuk menjualnya ke kota. Di kota lambat laun Kulup menjadi orang yang kaya dan ternama, namun melupakan orang tuanya. Suatu

³²⁶ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.18-21

³²⁷ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.26-28

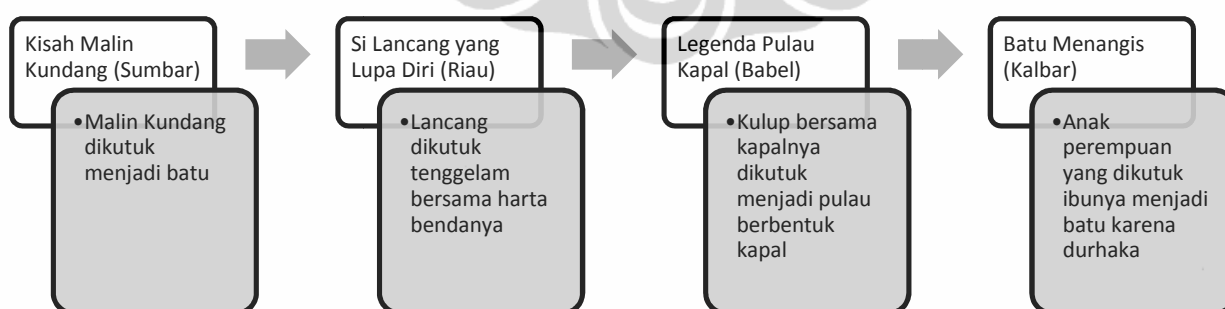
ketika Kulup bersama kapal besarnya melakukan perjalanan dagang melewati desanya. Ia bertemu kedua orangtuanya namun menolak mengenalinya. Sang ibu lalu mengutuk dan badai serta gelombang laut yang besar menelan Kulup. Di tempat karamnya kapal, muncul sebuah pulau yang menyerupai sebuah kapal dan dinamai pulau Kapal.³²⁸

4.2.5.4 Batu Menangis:

Seorang janda yang miskin memiliki seorang gadis yang sangat cantik, sayangnya gadis ini malu memiliki seorang ibu yang berpenampilan sangat sederhana dan menganggapnya sebagai pembantunya. Hingga suatu ketika sikap si anak sudah keterlaluan dan berdoa sehingga anaknya berubah menjadi batu.

Dongeng dari Malin Kundang memiliki kesamaan dengan kisah si Lancang yang Lupa Diri (Riau), Legenda pulau Kapal (Bangka Belitung) dan Batu Menangis (Kalbar). Keempat tokoh di dalam cerita ini dikutuk oleh ibunya karena durhaka.

Tabel.4.5. Miteme Daya Magis Ibu dalam empat Dongeng



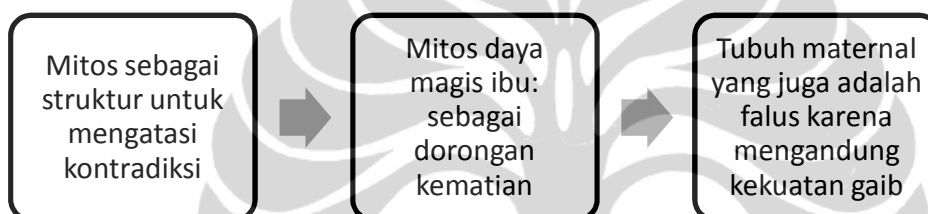
SINKRONIK ←————→

³²⁸ *Ibid*, hal.52-55

Narasi empat dongeng yang mirip satu sama lain juga menggambarkan bahwa mitos terletak dalam tataran dan kurun waktu yang sinkronik: artinya terdapat relasi-relasi logis yang padu dan membentuk suatu sistem dalam pikiran kolektif.

Dalam kaitannya dengan magis kutukan ini, Kristeva berpandangan bahwa salah satu fungsi mitos adalah untuk mendamaikan ketegangan dalam komunitas dan mengembalikan kode sosial yang runtuh. Berikut adalah proses sosial penciptaan mitos bagaimana tubuh perempuan dianggap memiliki daya magis:

Tabel.4.6. Bagaimana Tubuh Perempuan dianggap Memiliki Daya Magis



4.2.6 Miteme tentang Metabahasa

Metabahasa yang umumnya diartikan sebagai makna asali, menurut Kristeva erat kaitannya dengan hukum dialektika dan di dalam materialism teks menunjukkan bahwa praktek penulisan menjadi tepian yang memisahkan dan menyatukan subjektivitas yang padanya gaya menegaskan – “dimulai dari sebuah sub-bahasa yang diuraikan di mana realitas kulit dan eksternal berjalan bersama” – dengan objektivitas yang diwakili oleh sejarah sosial. Penulisan, kemudian, dianggap sebagai salah satu jenis totalitas “dalam dirinya sendiri” dan “bagi dirinya sendiri.”³²⁹

Bila masalah metabahasa dalam pemikiran Kristeva dikaitkan dengan konsep intertekstualitas, maka prinsip yang paling mendasar dari intertekstualitas³³⁰ adalah

³²⁹ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.110

³³⁰ Dalam bukunya, Yasraf Amir Piliang berpendapat bahwa istilah intertekstualitas sebenarnya adalah pengembangan lebih lanjut oleh Kristeva dari istilah aslinya dialogisme (*dialogism*) yang dikembangkan oleh Mikhail Bakhtin, seorang pemikir berkebangsaan Rusia. Meskipun Bakhtin hidup di awal abad 20, namun pemikiran-pemikirannya sangat mempengaruhi filsafat postrukturalisme, terutama yang berkaitan dengan produksi teks. Bakhtin sebagaimana dikutip Tzvetan Todorov, menguraikan dialogisme sebagai

bahwa seperti halnya tanda-tanda mengacu kepada tanda-tanda yang lain, setiap teks-teks yang lain. Dengan kata lain, intertekstualitas dapat dirumuskan secara sederhana sebagai hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks-teks lain. Gerakan intertekstualitas ini tanpa batas, sejajar dengan proses semiosis yang juga tak berujung pangkal. Sebagaimana dikatakan oleh Kristeva: setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain. Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitannya dengan atau dalam pertentangannya terhadap teks-teks lain yang menjadi resapannya. Melalui hal terakhir inilah seseorang beserta harapan-harapannya, dapat membaca dan menstrukturkan teks, menemukan ciri-ciri yang menonjol di dalam sebuah teks dan memberikannya sebuah struktur.³³¹ Dimana keinginan sebuah subjek yang mengikatnya dengan penanda:

*“Consequently, it is a place where the subjective/ objective distinction proves invalid, where it is erased, where it appears to be dependent on ideology. Since Freud noticed in the subject the failure of a desire for the signifier to achieve objective value, it is possible to conclude that literary practice is not situated within the field explored by psychoanalysis”.*³³²

Karenanya Kristeva percaya bahwa mitos adalah teks yang terkungkung: dalam bukunya *Desire in Language*, Julia Kristeva antara lain menjelaskan pemikiran bahwa bahasa adalah sistem dari tanda-tanda (*signs*), setiap kata bisa memiliki makna yang berbeda-beda. Persoalan yang terjadi adalah ketika kemudian teks direduksi ke dalam satu hukum dan satu makna.³³³ Kristeva lalu berpendapat bahwa sebuah karya tulis atau teks adalah sebuah teks yang terkungkung (*bounded text*), maksudnya adalah terkungkung ideologi yang mengitarinya. Karenanya sangat memungkinkan bila kita ingin melakukan isolasi makna dari teks-teks tersebut:

relasi-relasi yang harus ada diantara ungkapan-ungkapan dalam diskursus, bahwa tidak ada ungkapan yang tidak berkaitan dengan ungkapan lainnya. Dalam hal ini, Bakhtin secara implicit menerangkan bahwa sebuah teks atau karya seni diungkapkan atau diproduksi dalam suatu ajang komunikasi – apakah dalam bentuk karnaval atau dialog. Sebuah teks bukanlah dihasilkan oleh seorang pengarang yang bergumam yang bicara pada dirinya sendiri dalam suatu monolog: sebuah teks bukanlah refleksi diri pengarang secara utuh dalam suatu proses referensi diri (*self reference*), sebagaimana lazimnya pada beberapa teks atau karya-karya abstrak/ modernisme. Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika*, hal.121-122

³³¹ Kelly Oliver, *The Portable Kristeva*, hal. 52

³³² *Ibid*, hal.117

³³³ Kelly Oliver, *Portable Kristeva*, hal.96

*“Two kinds of analysis, sometimes difficult to distinguish from each other, make it possible to isolate the ideologeme of the sign in the novel: first suprasegmental analysis of the utterance contained within the novel’s framework will reveal it as a bounded text (with its initial programming, its arbitrary ending, its dyadic configuration, its deviantions and their concatenation); second, an intertextual analysis of these unnterances will reveal the relationship between writing and speech in the text of the novel”.*³³⁴

Dalam “Desire in Language” ini, Kristeva juga banyak bicara tentang simbol. Baginya simbol mengasumsikan yang disimbolkan (keuniversalitasan) sebagai hal yang tidak mungkin direduksi (*irreducible*) dari yang menandai (*symbolizer*). Termasuk pemahaman tentang mitos yang juga bekerja dalam wilayah simbol ini: cerita epik, dongeng rakyat, dan sebagainya: *“Mythical thought operates within the sphere of the symbol (as in the epic, folktales, chansons de geste, et cetera)”*.³³⁵ Kristeva juga mengingatkan bahwa mitos harusnya dipahami bukan bagaimana objek mendefinisikan pesannya, namun bagaimana mengungkapkan pesan tersebut.³³⁶

Bagi Kristeva, tak jarang teks bahkan kemudian juga menjelma menjadi aktivitas sosial. Karenanya ia menawarkan sebuah konsep dialogisme kata-kata yang maksudnya adalah praktek filsafat dalam berperang melawan idealisme, metafisis religius dan epik/ mitos: *“The dialogism of its words is practical philosophy doing battle against idealism and religious metaphysics, against the epic. It constitutes the social and political thought of an era fighting against theology, against law”*.³³⁷ Bagi Kristeva, dialog menjadi satu-satunya wilayah yang memungkinkan dalam bahasa.³³⁸ Ia juga mengingatkan kembali tentang pola dialog Socratic yang karakternya adalah menjadi oposisi dari *ready-made truth*. Dan ini semua adalah produk dari relasi dialogis para pembicara dan berkorelasi dengan cara pandang otonom dari para observer.³³⁹ Selanjutnya kita akan melihat karakter metabahasa dalam Dongeng:

³³⁴ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.37

³³⁵ *Ibid*, hal.38

³³⁶ *Ibid*, hal.103

³³⁷ *Ibid*, hal. 83

³³⁸ *Ibid*, hal.68

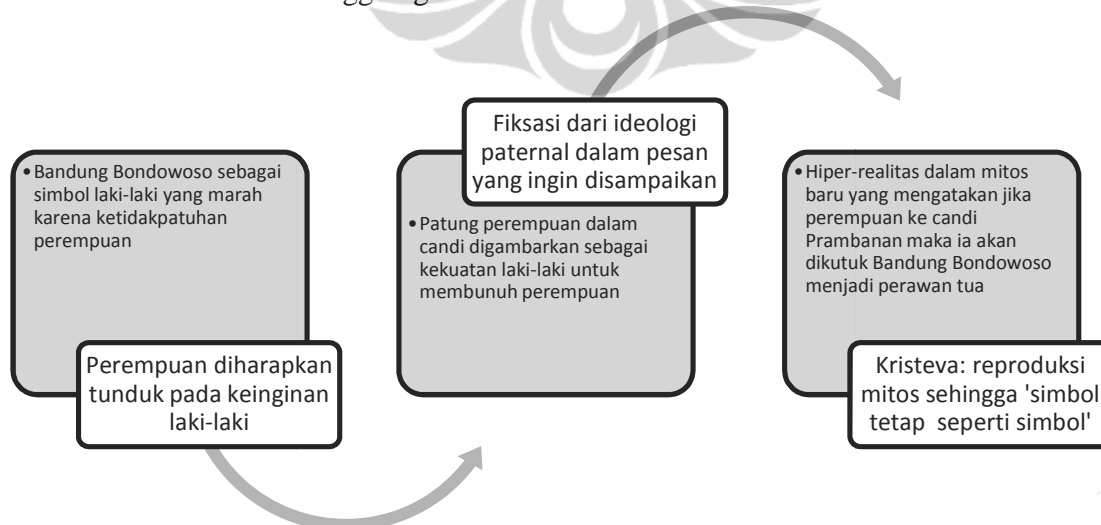
³³⁹ *Ibid*, hal. 81

4.2.6.1 Roro Jonggrang dan Candi Prambanan (DI Yogyakarta):

Bandung Bondowoso, Raja dari Pengging jatuh cinta pada Roro Jonggrang, putri Prabu Boko. Untuk menghindari dinikahi, Roro Jonggrang memberi syarat agar Bandung Bondowoso mendirikan 1000 candi dalam waktu semalam. Ternyata Bandung hampir berhasil sehingga Roro Jonggrang minta penduduk menumbuk lesung sehingga para jin menyangka hari sudah pagi. Bandung yang marah lalu mengutuk Roro Jonggrang menjadi candi yang ke-1000.³⁴⁰

Yang menarik dalam mitos Roro Jonggrang ini adalah mitos lain yang mengikutinya. Seperti yang kita ketahui bahwa mitos ini tidaklah benar sebab Candi Prambanan dibangun oleh wangsa Sailendra pada abad ke-17 dan tidak ada sangkut pautnya dengan legenda tersebut. Namun demikian masyarakat hingga kini percaya bahwa perempuan yang belum menikah, jika datang ke tempat ini akan dikutuk oleh Bandung Bondowoso sehingga menjadi perawan tua. Dalam hal ini metabahasa di dalam mitos Candi Prambanan bahkan telah mengalami hipersemiotika (sifat yang berlebihan dalam proses pertandaan):

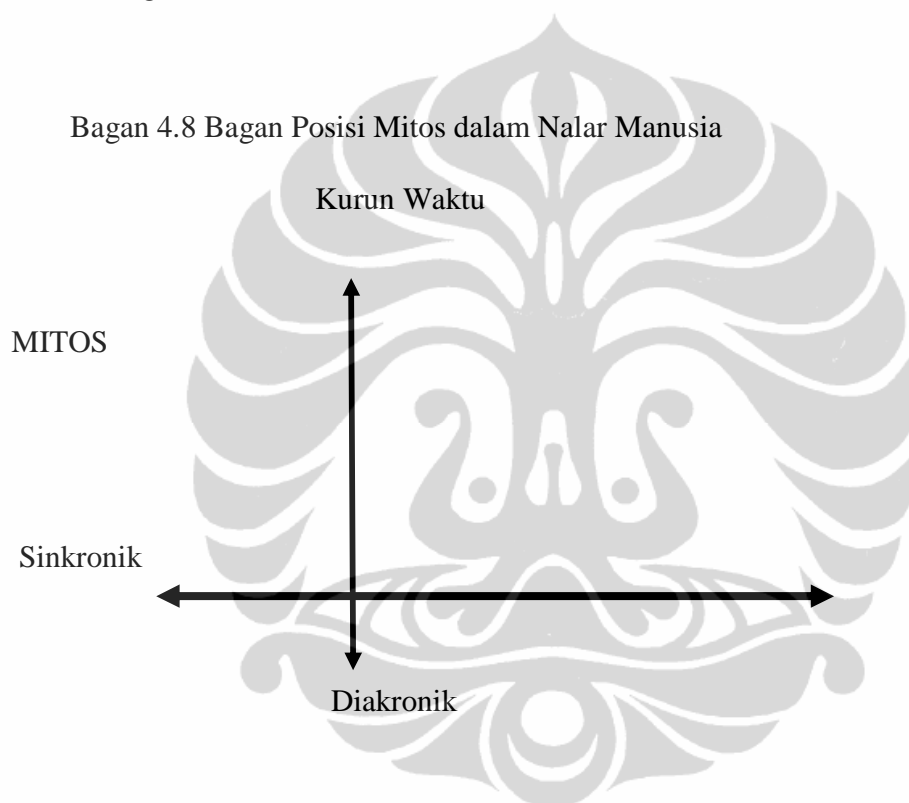
Tabel. 4.7 Skema Proses Pembentukan Metabahasa dalam Mitos Roro Jonggrang:



³⁴⁰ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.128-131

Jika dalam narasi empat dongeng tentang daya magis ibu (halaman 146-148) yang mirip satu sama lain, menggambarkan bahwa mitos terletak dalam tataran dan kurun waktu yang sinkronik: artinya terdapat relasi-relasi logis yang padu dan membentuk suatu sistem dalam pikiran kolektif, maka mitos kutukan Bandung Bondowoso yang dipercayai hingga kini masih berlaku menunjukkan bahwa mitos dalam nalar manusia sekaligus berada dalam kurun yang sinkronik sekaligus diakronik.³⁴¹

Bagan 4.8 Bagan Posisi Mitos dalam Nalar Manusia



Selain Candi Prambanan, dalam beberapa dongeng, penegasan dongeng sebagai realita ini juga muncul dengan munculnya beberapa tempat yang konon dinamai demikian karena adanya kisah yang membelakanginya:

³⁴¹ Diakronik dalam pengertian Saussure: segala yang berkaitan dengan evolusi, terutama linguistik yang prospektif (melangkah maju), maupun yang retrospektif (berjalan mundur) yang satu sama lain dapat saling bersubstitusi, membentuk sistem, namun tidak disadari oleh pikiran kolektif.

4.2.6.2 Danau Toba:

Berasal dari kisah Legenda Danau Toba, Toba sendiri berasal dari kata Tuba yang bermakna ‘tak berbelas kasihan’. (dalam Julia Kristeva mitos disini menjadi penting karena telah masuk ke dalam ranah metabahasa).

4.2.6.3 Atu Belah:

Batu ini terletak di sekitar 35 km dari Takengon. Masyarakat gayo percaya bahwa kisah diatas benar-benar terjadi.

4.2.6.4 Kota Banyuwangi: wilayah yang dinamai berdasarkan kisah yang terjadi.

4.2.6.5 Pulau Kapal di Bangka Belitung: dinamai dengan menempelkan legenda si Kulup.

4.2.6.6 Daerah Lipat Angin, Sungai Ougong dan Danau si Lancang di Riau: dinamai berdasarkan kisah si Lancang yang lupa diri.

4.2.6.7 Gunung Tangkuban Perahu: dinamai dengan menempelkan karakter pada kisah Sangkuriang dan Dayang Sumbi.

4.2.6.8 Danau Situ Bagendit di Jabar: dinamai dengan mendasarkan kisah tentang Nyi Endit si lintah darat.³⁴²

4.2.6.9 Danau Telaga Warna di Jabar: dinamai dengan menempelkan kisah puteri sombong yang membuang perhiasan pemberian rakyatnya.³⁴³

³⁴² Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.76-79

³⁴³ *Ibid*, hal.80-83

- 4.2.6.10 Baturaden: wilayah di Purwokerto yang dinamai berdasarkan kisah Puteri Adipati yang jatuh cinta dengan Suta pengurus kuda istana.³⁴⁴
- 4.2.6.11 Danau Rawa Pening: Danau di dekat Ambarawa yang dinamai berdasarkan legenda Rawa Pening (legendanya sendiri mirip dengan Legenda danau Situ Bagendit dan danau Telaga Warna yang muncul karena ketamakan dan kesombongan)³⁴⁵
- 4.2.6.12 Suku Tengger: adalah suatu kelompok masyarakat yang hidup di dekat gunung Bromo yang merupakan keturunan Roro Anteng dan Joko Seger.³⁴⁶
- 4.2.6.13 Gunung Kelud: masyarakat setempat yakin bahwa letusan gunung Kelud merupakan pembalasan dendam Lembusura kepada Raja Brawijaya. Kisah Lembusura juga mirip kisah Minetour dalam mitologi Yunani yakni manusia berkepala lembu, sebagai simbol angkara murka.³⁴⁷
- 4.2.6.14 Pulau Nusa Kambangan: berasal dari kejadian dimana Dewi Wasowati menyerahkan bunga wijaya kusuma kepada Prabu Aji Pamoso dari Kediri sebagai ucapan terimakasih karena telah mengalahkan naga di pantai Cilacap.³⁴⁸
- 4.2.6.15 Meriam Kyai Setomo dan Meriam Nyai Setomi: diyakini adalah kedua orangtua Joko Tengger yang mengubah diri menjadi senjata yang ampuh. Kini kedua meriam itu disimpan di museum Fatafilah (Jakarta) dan keraton Kartasura (Solo).³⁴⁹

³⁴⁴ *Ibid*, hal.114-117

³⁴⁵ *Ibid*, hal.118-121

³⁴⁶ *Ibid*, hal.151-154

³⁴⁷ *Ibid*, hal.144-147

³⁴⁸ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.148-150

³⁴⁹ *Ibid*, hal.151-154

- 4.2.6.16 Patung Joko Dolog: yang berada disimpan di depan kantor gubernuran Jatim dipercayai adalah perwujudan pangeran Jaka Taruna. Patung ini juga dimaksudkan untuk memperingati Prabu Kertanegara dari Singasari.³⁵⁰
- 4.2.6.17 Soca: sebuah daerah di Madura, dan memiliki mata air yang airnya keluar dari tongkat yang ditancapkan Joko Tole. Dewi Ratnadi yang buta matanya kena percikan air dari mata air itu tiba-tiba sembuh sehingga dinamai Soca (artinya mata).³⁵¹
- 4.2.6.18 Sungai Kawat dekat kota Sintang sebagai salah satu anak sungai Kaupas di Kalimantan Barat, konon asal namanya muncul dari gulungan kawat emas hasil pancingan seorang nelayan. Namun akhirnya ia mati tenggelam bersama perahunya karena serakah mau mendapat semua gulungan kawat emas tersebut.³⁵²
- 4.2.6.19 Jalan bernama Langkuas yang menghubungkan Baras Semayang dan Sepang Simin di Kalimantan Tengah tidak lepas dari Legenda Hantuen yang dalam kisahnya konon dibangun oleh siluman landak (angkes) dalam waktu tiga hari.³⁵³
- 4.2.6.20 Danau Lipan di Tenggarong, Kabupaten Kutai Kertanegara, Kalimantan Timur konon muncul karena kesaktian Putri Aji Berdarah Putih yang berguna untuk menangkal serangan Raja Cina yang marah karena lamarannya ia tolak.³⁵⁴

³⁵⁰ *Ibid*, hal.159-163

³⁵¹ *Ibid*, hal.176-179

³⁵² *Ibid*, hal.191-194

³⁵³ *Ibid*, hal.1195-199

³⁵⁴ *Ibid*, hal.200-201

4.2.6.21 Danau Batur di Bali, didasari kisah Kebo Iwa yang tertimbun batu kapur di dasar sumur. Sedangkan gunung Batur muncul karena timbunan tanah yang sangat tinggi yang digali oleh Kebo Iwa ketika ia membuat sumur.³⁵⁵

4.2.6.22 Selat Bali:

Memiliki kisah yang konon berasal dari tongkat Sidhimantra yang membuat garis yang memisahkan ia dan anaknya. Ia berharap anaknya dapat terus belajar tentang kehidupan dari naga Besukih.³⁵⁶

4.2.6.23 Desa Gembong, Dasan Batu dan Montong Teker di Padamara dekat sungai Sawing, Nusa Tenggara Barat, konon berasal dari kisah batu Golog yang terpecah menjadi tiga dan terlempar di tiga wilayah tersebut.³⁵⁷

4.2.6.24 Daerah Wajo:

Daerah Wajo di Sulawesi Selatan berasal dari nama pohon buah Wajo yang banyak tumbuh disana. Daerah ini diberi nama oleh puteri Tandampalik yang diasingkan dan tinggal di daerah itu.³⁵⁸

4.2.6.25 Kepulauan Tobelo:

Pulau-pulau yang berderetan di wilayah Mede hingga Tobelo, konon tercipta dari sajak yang dilantunkan oleh Mama Ua untuk ayahnya Gajadean yang hilang dalam perang saudara.³⁵⁹

³⁵⁵ Sumbi Sambangsari, *opcit*, hal.207-209

³⁵⁶ *Ibid*, hal.211-215

³⁵⁷ *Ibid*, hal.222-228

³⁵⁸ *Ibid*, hal.229-233

³⁵⁹ *Ibid*, hal.255-258

4.2.6.26 Desa Adodo:

Orang-orang yang botak semenjak lahir dan bergigi halus dan tajam seperti ikan hiu dipercayai adalah akibat ibu mereka melanggar pantangan untuk tidak pergi ke laut sewaktu hamil.³⁶⁰

4.2.7 Miteme tentang Menulis sebagai Menegaskan

Menulis apapun bagi Kristeva adalah menuliskan sebuah objek pengetahuan yang muncul dari transformasi dialektika di bidang makna bahasa.³⁶¹ Mitos akhirnya dapat dimengerti hanya sebagai produksi sejarah; hukum-hukumnya ada di dalam sejarah, bukan di fonologi. “Seseorang bisa berpikir tentang mitos yang sangat kuno, tetapi tidak ada mitos yang abadi; karena mitos merupakan sejarah kemanusiaan yang mewujudkan kenyataan ke dalam ucapan, dan mitos itu sendiri mengatur kehidupan dan kematian dari bahasa mitos.

Penulisan, menurut Barthes, *familiar* dengan kembalinya dialektika teleologika ini, sebuah kembali yang memungkinkan cara negatif terserap ke dalam penegasan (*one affirmation*).³⁶²

Ia pada akhirnya dihambat oleh *satu* makna yang jelas mengungkapkan penulisan kritik yang sepenuhnya dipicu, dipertahankan, dan ditentukan oleh diskursus yang lainnya. Yaitu, ia beroperasi di dalam dialektika hubungan transferensial. “meskipun kita tidak mengetahui bagaimana sang pembaca berbicara pada sebuah buku, kritik itu sendiri diharuskan menghasilkan sebuah ‘nada’ khusus; dan nada ini, dalam analisis akhir, tidak bisa apapun selain penegasan.” Dan itu bukanlah objek yang

³⁶⁰ *Ibid*, hal.259-263

³⁶¹ Julia Kristeva, *Desire in Language*, hal.100

³⁶² *Ibid*, hal.104

harus ditentang dengan subjek dalam kritikan, tetapi predikatnya; “simbol harus terlihat sebagai simbol”.³⁶³

Karakter sosial atau mitos dari sebuah bahasa lalu dihapuskan demi keadaan yang *netral* dan kaku dari bentuk, jika seluruh gaya penulisan ini menyiratkan sebuah ketidaktebusan cahaya dari bentuk dan menduga-duga sebuah masalah dari bahasa dan masyarakat, sehingga menetapkan ucapan sebagai sebuah obyek yang harus menerima perlakuan di tangan seorang pengukir, seorang pesulap, atau seorang pemahat.”

Selanjutnya kita akan melihat perbedaan teks yang ditulis oleh perempuan dan laki-laki sebagai berikut: Kristeva berargumen bahwa setiap penguatan semiotik yang tidak mengenal perbedaan seksual akan melemahkan pemisahan jenis kelamin tradisional. Lalu bagaimana dengan penulis perempuan? Menurut Kristeva, perempuan masuk ke tatanan simbolik dengan cara berbeda dengan laki-laki. Mungkin ia menulis sebagai pengganti kompensatif keluarga yang meniru struktur keluarga seperti otobiografi, mereka menulis novel, roman, cerita sebagai fantasi atau pengganti keluarga yang hilang, atau perempuan menulis sebagai subjek histeris yang terikat pada tubuh dan ritmenya.³⁶⁴

4.2.7.1 Karakter Pencipta dongeng Laki-laki, dimana perempuan tidak memiliki Motivasi:

Selanjutnya kita akan melihat beberapa Karakter yang patut dicurigai bahwa pencipta dongengnya adalah laki-laki, dengan mengkategorikan miteme dongeng dengan ciri-ciri sebagai berikut:

- *Writing hatred*
- *Patricide*

³⁶³ *Ibid*, hal.. 109

³⁶⁴ Kelly Oliver, *Ibid*, hal.220

- *Oedipus complex*
- Abjeksi
- Penghancuran/ pengebirian/ kastrasi
- Pembuangan
- Semangat untuk menegakkan hukum paternal/ kekuasaan/ harga diri
- Anggapan bahwa tubuh maternal memiliki dorongan kematian
- Anggapan bahwa yang profan harus dikorbankan demi yang sakral
- Pembunuhan, pengorbanan dan inses sebagai akhir yang ekstrem dari kode sosial: mereproduksi apa yang menindasnya

Dalam sebuah tabel, berikut adalah karakter yang muncul dalam teks/ dongeng yang diciptakan laki-laki:

Tabel. 4.9 ciri-ciri Dongeng yang diciptakan Laki-laki

No.	Karakter	Dongeng	Miteme
1.	<i>Writing Hatred</i> : menulis dalam persepsi kebencian akan tubuh perempuan/ penyangkalan, abjeksi, kekerasan domestik, keinginan kembali ke rahim ibu	<ul style="list-style-type: none"> - Atu Belah Ajaib - Asal Usul Ikan Duyung 	<ul style="list-style-type: none"> - Dalam Kisah Atu Belah: suami memotong payudara istri dan istri lalu masuk ke batu yang bertangkup. - Istri yang disiksa suami pergi ke laut dan berubah menjadi ikan duyung
2.	Tidak memegang janji, menipu demi meraih posisi, menghalalkan segala cara	<ul style="list-style-type: none"> - Legenda Danau Toba - Jaka tarub dan Bidadari Cantik - Joko Dolog 	<ul style="list-style-type: none"> - Suami melanggar janji pada istrinya yang jelmaan ikan - Jaka Tarub melanggar janjinya kepada Nawang Wulan - Jaka Taruna berbohon demi mendapatkan Putri Purbawati
3.	Mengorbankan perempuan demi harga diri, yang profan harus dikorbankan demi yang sakral, semangat menegakkan hukum	<ul style="list-style-type: none"> - Asal Usul Banyuwangi 	<ul style="list-style-type: none"> - Raja Banterang tidak percaya akan kesucian hati istrinya Surati

	paternal		
4.	Dalam konteks kompleks Oedipus dan inses	<ul style="list-style-type: none"> - Sangkuriang dan Dayang Sumbi - Legenda Sawerigading 	<ul style="list-style-type: none"> - Sangkuriang bermaksud mengawini ibunya sendiri - Sawerigading bermaksud mengawini saudari kembarnya We Tanriyabeng
5.	Daya magis tubuh maternal digunakan untuk melawan kedurhakaan anak dan membangun kembali kode sosial yang telah runtuh	<ul style="list-style-type: none"> - Malin Kundang si Anak Durhaka - Lancang yang Lupa Diri - Legenda Pulau Kapal - Batu Menangis 	Keempat tokoh dalam empat cerita ini dikutuk
6.	Pemaksaan kehendak atas tubuh perempuan sebagai bagian dari kehendak untuk berkuasa (<i>struggle of power</i>)	<ul style="list-style-type: none"> - Roro Jonggrang dan Candi Prambanan 	Bandung Bondowoso membunuh Prabu Boko lalu bermaksud mengawini Roro Jonggrang tanpa mempertimbangkan kemauan Roro Jonggrang.
7.	Stigma bahwa perempuan dikuasai keserakahan, siasat buruk dan penuh kedengkian, perempuan perlu dibunuh untuk menegakkan hukum paternal	<ul style="list-style-type: none"> - Asal Usul Situ Bagendit - Talaga Warna - Calon Arang 	<ul style="list-style-type: none"> - Nyi Endit dihukum dewata karena kekikirannya - Putri seorang prabu dihukum karena membuang hadiah dari rakyat - Calon Arang dibunuh karena dituduh menyebarkan wabah penyakit dan meremehkan kekuasaan Raja Kahuripan
8.	Konflik, kekerasan, pengorbanan, pembunuhan sebagai bagian dari melangsungkan kehidupan masyarakat/ kekuasaan	<ul style="list-style-type: none"> - Asal Usul Rawa Pening - Asal Mula Bromo dan Tradisi Kashada - Aji Saka dan Asal Mula Huruf Jawa - Dendam Lembusura - Joko tengger dan 	<ul style="list-style-type: none"> - Tidak hanya perempuan namun anak juga mengalami kekerasan dalam dongeng - Anak harus dikorbankan menjadi tumbal agar gunung Bromo tidak marah - Kedua pengawal yang bertempur hingga tewas demi sebilah keris - Konspirasi di kerajaan untuk membunuh Lembusura - Seluruh jiwa raga bahkan

		Senjata Pusaka - Asal Mula Kalimas - Kebo Iwa dan Danau Batur - Legenda Selat Bali	orangtua dikorbankan demi kerajaan - Segala taktik dilakukan termasuk merusak lingkungan demi mengalahkan musuh - Membunuh Kebo Iwa dianggap sebagai solusi masalah - Manik Angkeran memisahkan diri dari putranya sebagai pelajaran
9.	Teror/ menebar ketakutan terhadap fungsi reproduksi/ perempuan sebagai ibu	- Legenda Hantuen - Hiu Adodo	- Hantuen gemar menghisap darah bayi yang baru dilahirkan - Perempuan yang berkeliaran di pantai bisa menjadi hamil dan melahirkan ikan hiu
10.	Penelantaran, trafiking (perdagangan perempuan)	- Anak Sakti dan daerah Singaraja - Cindelas	- Sri Sagening menelantarkan salah satu istrinya dan memberikan kepada Kyai jelantik Jonggol - Raden Putra menelantarkan istrinya yang kemudian melahirkan seorang anak yang menuntut balas

4.2.7.2 Karakter Pencipta Dongeng perempuan dimana Laki-laki tidak termotivasi:

Kristeva menyebutkan penulisan ataupun penciptaan teks/ kisah yang dibuat oleh perempuan biasanya dikarenakan ciri-ciri yang berkaitan dengan subjek histeris yang terikat pada tubuh dan ritmenya, berikut adalah beberapa karakter dan contoh-contoh dongengnya:

Tabel.4.10 Ciri-ciri yang Muncul dalam Dongeng yang Diciptakan Perempuan

No.	Karakter	Dongeng	Miteme
1.	Penanaman nilai kasih sayang dalam keluarga terutama terhadap ibu yang telah melahirkan. Kesedihan akan keluarga yang bercerai berai	<ul style="list-style-type: none"> - Ibu Kandungku - Seekor Kucing - Terompah Sultan - Gajadean 	<ul style="list-style-type: none"> - Dua anak menyesal punya ibu seekor kucing namun kemudian mereka menyadarinya. - Putri gajadean sangat sedih karena keluarganya bercerai berai saat melarikan diri, ia lalu menyanyi dan terbentuklah pulau-pulau
2.	Pertolongan dan memegang janji	<ul style="list-style-type: none"> - Penyumpit dan Puteri Malam - Karang Bolong dan Sarang Burung Walet - Watuwe si Buaya Ajaib - Lutung Kasarung - Putri Tadampalik - Kembang Wijaya Kusuma 	<ul style="list-style-type: none"> - Puteri malam yang ditolong Penyumpit membantunya membayar hutang kepada Pak Raje. - Adipati Surti menepati janjinya kepada Suryawati - Penduduk sungai Tami memegang janji untuk tidak memburu buaya - Putri Purbasari mendapatkan pertolongan dari Lutung Kasarung - Putri Tadampalik disembuhkan oleh Kerbau putih - Dewi Wisowati menepati janjinya untuk menyerahkan bunga Wijaya Kusuma kepada Prabu Aji Pamoso
3.	Pengalaman reproduksi, kesusahan mengasuh anak dan kesulitan dalam melahirkan	<ul style="list-style-type: none"> - Watuwe si buaya ajaib - Legenda Batu Golog 	<ul style="list-style-type: none"> - Watuwe menolong ibu yang sulit melahirkan - Inaq terpaksa mengasuh anak-anaknya sambil bekerja
4.	Kepemimpinan Perempuan: kemampuan perempuan untuk memimpin	<ul style="list-style-type: none"> - Legenda Danau Lipan - Putri Tadampalik 	<ul style="list-style-type: none"> - Putri Aji Berdarah Putih berhasil mengalahkan Raja Cina berkat kesaktiannya - Putri Tadampalik dalam

		<ul style="list-style-type: none"> - Nyi Roro Kidul - Zaenab sang jawara 	<p>pengasingannya membuka lahan dan perkampungan</p> <ul style="list-style-type: none"> - Karena dibuang, Nyi Roro Kidul justru menjadi penguasa laut selatan - Zaenab mahir ilmu silat dan sangat pemberani
5.	Cinta dan persahabatan yang bukan hasrat kekuasaan semata	<ul style="list-style-type: none"> - Asal Mula Batu Raden - Joko Tole - Kisah Keong Emas 	<ul style="list-style-type: none"> - Putri Adupati jatuh cinta pada Suta pengurus kuda - Joko Tole menikahi putri Raja yang buta dan merantau ke Madura - Kirana akhirnya menemukan kembali tunangannya
6.	Hukum yang bias/ tiadanya motivasi perempuan untuk menegakkan hukum yang paternalis	<ul style="list-style-type: none"> - Ular N'Ndaung dan si Bungsu 	<ul style="list-style-type: none"> - Si Bungsu mau menjadi istri ular yang mengerikan dan ternyata ia berubah menjadi laki-laki tampan
7.	Kecerdikan mengalahkan angkara murka	<ul style="list-style-type: none"> - Buaya Perompak - Timun Emas 	<ul style="list-style-type: none"> - Seorang gadis mencari akal untuk melarikan diri dari buaya yang menculiknya. - Timun Emas berhasil mengalahkan raksasa yang ingin memakannya

Selanjutnya dalam bab IV ini penulis akan menganalisa secara khusus salah satu dongeng nusantara, berjudul Calon Arang, yang sepintas mirip dengan konsep Electra Complex yang digagas oleh salah seorang tokoh Psikoanalisis Carl Gustav Jung sebagai opsi lain diluar Oedipus Complex sebagai satu keinginan untuk memiliki cinta ibunya dengan cara membunuh ayahnya (*patricide*). Sementara problem Electra Complex adalah kisah anak perempuan yang membunuh ibu guna mendapatkan cinta ayah.

4.3 Analisa Khusus tentang Kisah Calon Arang

Pendahulunya yakni Freud, memang mengkonsepsikan pembunuhan ayah dalam mitos dikaitkan dengan perintang atas cinta anak terhadap ibunya. Namun dalam beberapa mitos, ternyata ditemukan bahwa pembunuhan ibu (*matricide*). Juga mengemuka dalam rangka menegakkan hukum ayah. Atau yang disebutkan oleh Kristeva sebagai identifikasi primer sebagai... *a father in individual prehistory*.³⁶⁵

Kisah Calon Arang memang tidak identik dengan kompleks Electra (kecemburuan anak perempuan terhadap ibunya) melainkan lebih pada penafikan cinta ibu yang digusur oleh stigma besar bahwa perempuan berada dalam kuasa 'siasat jahat' sehingga harus dikendalikan oleh laki-laki. Dalam sub bab ini secara khusus penulis ingin mencoba mengkaji lebih dalam tentang Kisah Calon Arang, seperti halnya Claude Levy-Strauss secara komprehensif mengkaji tentang dongeng Oedipus.

Berikut adalah sinopsisnya: Raja Erlangga tengah kebingungan karena Kerajaan Kahuripan tengah diserang wabah penyakit yang aneh dan banyak makan korban jiwa. Ternyata penyakit itu disebarkan oleh wanita penyihir kejam bernama Serat Asih, namun lebih dikenal dengan nama Calon Arang. Ia tinggal di desa Girah. Raja Erlangga lalu mengutus Patih Narottama untuk menangkap Calon Arang. Patih Narottama lalu mengumpulkan pasukan dan mulai menyerang ke desa Girah. Patih yang berhadapan langsung dengan Calon Arang berkali-kali mencoba menebas kepala Calon Arang namun dengan mudah kepala itu menempel kembali ke badan Calon Arang. Patih lalu menarik mundur pasukannya.

Raja Erlangga dan Patih Narottama lalu menyusun siasat baru dengan melibatkan Empu Bharada, adik ipar Calon Arang. Empu Bharada setuju untuk membantu dan memanggil muridnya Bahula. Ia meminta Bahula untuk menikahi Ratna Manggali, anak Calon Arang. Bahula sebenarnya ragu karena ia sebenarnya mencintai Wedawati, anak perempuan Empu Bharada. Empu lalu mengatakan padanya bahwa Wedawati tidak akan tahu. Akhirnya Bahula lega dan berangkat ke desa Girah.

³⁶⁵ Kelly Oliver, *Portable Kristeva*, hal.141

Bahula menyampaikan niatnya, dan disambut Calon Arang dengan gembira. Setelah pesta pernikahan diadakan, Bahula tinggal di rumah mertuanya dan mulai melakukan penyelidikan. Di dalam lemari di kamar Calon Arang, ia menemukan sebuah kotak berisi kitab pusaka. Diambilnya kitab itu dan segera ia bawa ke tempat Empu Bharada. Empu Bharada mulai membuka-buka halaman kitab pusaka itu dan menemukan bahwa penangkal kesaktian Calon Arang adalah Keris Weling Putih yang dimilikinya. Segera mereka bergegas menuju kediaman calon Arang, dan terjadilah perkelahian karena Calon Arang merasa Bahula sudah mengelabui ia dan anaknya. Empu Bharada segera menghunuskan kerisnya, dan Calon Arang tewas seketika. Saat itu hilanglah semua penyakit yang menyerang Kerajaan Kahuripan.³⁶⁶

Analisa: Menurut Levi-Strauss, segala sesuatu memang mungkin terjadi dalam mitos. Mulai dari yang masuk akal, setengah masuk akal, sampai hal-hal yang tidak masuk akal sama sekali, semuanya bisa kita dapati dalam mitos. Oleh karena itu seringkali kita merasa bahwa tampaknya tidak ada logika sama sekali dalam mitos-mitos tersebut. Ciri apapun dapat muncul pada diri tokoh-tokoh mitis (*mythical figures*) di situ dan relasi apapun bisa terjadi di antara mereka.

Hingga saat ini mitos Calon Arang memang masih hidup terutama di Bali. Kisah ini dimodifikasi sebagai Ni Rangda, tokoh penyebar angkara murka dan melawan mahluk Barong. Kisah ini terus dipentaskan tidak hanya di pulau dewata namun juga di wilayah lainnya.³⁶⁷ Ini juga membuktikan bahwa mitos bersifat *timeless*. Tidak terikat waktu historisnya. Analisa Levi-Strauss yang terkenal adalah tentang kisah Oedipus. Disini, penulis akan mencoba menerapkan hal yang sama dengan salah satu dongeng yaitu Calon Arang, melalui pisau analisa Julia Kristeva:

Tentang Calon Arang: Dalam buku Calon Arang yang ditulis oleh Arni Windana, digambarkan bahwa orang tua Ratna Pengasih atau yang selanjutnya dikenal dengan nama Calon Arang tewas dikeroyok watga, demikian juga suaminya. Calon Arang

³⁶⁶ Dian K., *Cerita Rakyat Nusantara*, hal.132-135

³⁶⁷ <http://www.dkj.or.id/news/teater/kelompok-terbaik-ftj-2010-kembali-pentaskan-ni-rangda-di-bandung-dan-banten>

awalnya adalah korban/ *survivor*. Disebutkan dalam cerita bahwa ia kemudian menyebar tenung sehingga terjadi wabah penyakit, meski sebenarnya perbuatan tenung itu sulit dibuktikan. Nyi Calon Arang juga digambarkan sebagai seorang perempuan yang cerdas, peduli dan santun di hadapan Mpu Barada. Namun karena ia dituding sebagai pelaku tenung, orang lalu takut untuk melamar Ratna Manggali, anak perempuan Calon Arang satu-satunya.

Raja Erlangga: Raja Kahuripan ini menganggap Calon Arang telah menjadi ancaman bagi kedaulatannya, karena para prajuritnya ternyata tak mampu melawan sihir Calon Arang. Ia lalu berkonspirasi dengan Mpu Barada yang sebenarnya adalah adik ipar Calon Arang.

Kisah Bahula: Bahula adalah murid dari Mpu Barada yang taat. Dalam buku cerita rakyat nusantara, disebutkan bahwa sebenarnya ia mencintai Wedawati, anak perempuan Mpu Barada. Namun karena ia diminta Mpu Barada mengawini Ratna Manggali untuk mencari tahu kelemahan Calon Arang, ia menurut.

Kisah Wedawati: dalam buku berjudul 'Cerita Calon Arang' karya Pramoedya Ananta Toer, digambarkan bahwa kehidupan Wedawati penuh penderitaan karena dianiaya oleh ibu tirinya. Pada akhir cerita Mpu Barada yang mendapat banyak hadiah dari Raja Erlangga berkat jasanya menumpas Calon Arang, menyerahkan semua harta tersebut kepada anaknya laki-laki. Sementara Wedawati yang suka bertapa, diajaknya pergi jauh ke gunung dan tak pernah lagi ada yang melihat mereka.

Selanjutnya, dalam bagan yang mirip dengan yang telah diajarkan oleh Levi-Strauss berikut kategori fragmen Kisah Calon Arang:

Tabel. 4.11. Bagan Miteme dalam Dongeng Calon Arang

Kolom 1: <i>Overrating Blood Relations:</i> Inses	Kolom 2: <i>Underrating Blood Relations:</i> Matricide	Kolom 3: Tidak Masuk Akal/ Mahluk Jadi-jadian	Kolom 4: Ketidaknormalan/ Cacat
	Kedua orang tua Calon Arang tewas dikeroyok warga ³⁶⁸		Orang tua Calon Arang dituduh mencari tumbal agar hujan datang di desanya yang kemarau
	Suami Calon Arang juga tewas karena dikeroyok penduduk ³⁶⁹		Calon Arang sibuk membalas dendam, namun awalnya ia adalah korban
			Calon Arang dituduh menyebarkan wabah kematian di Kerajaan Kahuripan
		Calon Arang dituduh menyebarkan wabah kematian di Kerajaan Kahuripan	
		Calon Arang adalah mitos perempuan sebagai nenek sihir	
	Wedawati adalah korban dari ibu tirinya yang jahat	Ibu ibu tiri Wedawati: Mitos perempuan sebagai ibu tiri yang jahat	
	Ratna Manggali adalah korban dari konspirasi raja untuk membunuh ibunya		
		Murid-murid Calon Arang menari-nari	Dewi Durga yang disembah oleh

³⁶⁸ Dalam versi yang ditulis Arni Windana berjudul 'Calon Arang yang Pemberang' diceritakan bahwa orang tua Ratna Pangasih dikeroyok warga karena dituduh menenung salah seorang warga. Dengan mengorbankan warga sebagai tumbal, maka hujan turun di desa Girah yang dilanda kemarau panjang. Arni Windana, **Calon Arang yang Pemberang**, hal.70-78

³⁶⁹ Arni Windana, *opcit*, hal.54

		dalam ritual untuk menghembuskan hawa kematian	Calon Arang dan murid-muridnya adalah simbol kejahatan
	Calon Arang dibunuh oleh Mpu Barada		
		Hanya keris weling putih yang mampu membunuh Calon Arang	

Dari fragmen-fragmen di atas, dapat diberi catatan tentang beberapa hal sebagai berikut:

1. Raja Erlangga perlu mempertahankan kekuasaannya: dengan menyebarkan mitos, ia berhasil dan tetap mempertahankan kekuasaannya.
2. Yang profan harus dikalahkan oleh yang sakral agar tidak menjadi kejahatan absolut: kisah ini menjadi inspirasi untuk menggambarkan kejahatan melawan kesucian
3. Modus feminin yang harus dikalahkan oleh yang maskulin: semiotik maternal disingkirkan/ dikalahkan oleh simbolik paternal.
4. Calon Arang menguasai pengetahuan dari kitab sakti: kitab lalu dianggap disalahgunakan: anggapan bahwa rempuan tidak perlu menguasai pengetahuan karena akan disalahgunakan
5. Kisah kematian ibu (*matricide*) dalam mitos: Pembunuhan ibu penting dalam rangka penolakan atas segala yang berhubungan dengan tubuh maternal/ cinta ibu: cinta pada negara dan kekuasaan harus mengalahkan cinta kepada ibu/ orang tua.

Pola-pola kekerasan seperti telah dijelaskan diatas, ternyata masih relevan jika kita perbandingan dengan kasus-kasus di dalam kemasyarakatan yang saat ini terjadi di Indonesia, contohnya antara lain adalah sebagai berikut:

Tabel. 4.12. Analogi Kisah Calon Arang dengan Beberapa Kasus di Indonesia

Mitos Calon Arang beredar di Jawa Timur di masa Kerajaan Kahuripan yang dipimpin oleh Raja Erlangga	Saat ini mitos Calon Arang sebagai simbol kejahatan dan angkara murka masih terus dilestarikan di Bali, dengan tokoh Ni Rangda.
Murid-murid Calon Arang menari dan menandak-nandak dalam ritual untuk menghembuskan hawa kematian dan memanggil Dewi Durga ³⁷⁰	Stigma diberikan orde baru untuk membunuh karakter GERWANI sebagai kumpulan perempuan amoral yang menari-nari sambil menyiksa para jenderal.
Orang tua Calon Arang dibunuh karena dituduh sebagai tukang tenung	Main hakim sendiri terhadap warga yang dituding sebagai tukang tenung hingga saat ini masih banyak terjadi di berbagai pelosok tanah air.
Ratna Manggali lebih memilih suaminya ketimbang ibunya: cinta kekuasaan/negara harus mengalahkan cinta ibu. ³⁷¹	Dalam kasus terorisme, umumnya pelaku meninggalkan orang tua demi terwujudnya ideologi tertentu.

4.4 Ikhtisar

Karakter miteme yang pertama dibahas berkaitan dengan **kekerasan/ abjeksi** dimana tubuh maternal diserang, sekaligus dinikmati. ‘Dongeng Atu Belah’ lalu menjadi contoh yang sangat kental dalam rangka menebarkan teror terhadap anak perempuan yang dibacakan dongeng ini. Tidak hanya ‘Atu Belah’, namun ‘Legenda Danau Toba’ dan ‘Asal Usul Ikan Duyung’ juga menjadi gambaran dimana kekerasan domestik masih membayangi kehidupan perempuan Indonesia di masa lampau maupun masa kini.

Miteme kedua adalah *Oedipus Complex* yang tidak hanya muncul dalam mitologi Yunani, namun ternyata di Indonesia juga memiliki ‘Kisah Sangkuriang’ yang berkarakter sama,

³⁷⁰ Pramoedya Ananta Toer, **Cerita Calon Arang**, hal.13 dan 26-27

³⁷¹ Toety Heraty, **Calon Arang: Kisah Perempuan Korban Patriarki**, hal.3

yaitu pembunuhan ayah, fetisme tubuh maternal dan keinginan menikahi ibu sebagai *collective unconsciousness*.

Miteme ketiga adalah tema **pengusiran** yang juga banyak muncul dalam dongeng nusantara seperti dalam kisah ‘Nyi Loro Kidul’, ‘Lutung Kasarung’, ‘Puteri Tandampalik’ dan ‘Cindelas’. Meski pengusiran diyakini oleh Freud sebagai prasyarat untuk mengikat adegan lainnya. Dalam dongeng-dongeng nusantara, kebanyakan ditulis untuk menggambarkan kedengkiannya sesama perempuan dan menghancurkan *sisterhood solidarity*.

Miteme keempat adalah miteme **yang profan yang dikorbankan**, cerita yang menjadi contoh paling kental ada pada ‘Legenda Banyuwangi’ dimana perempuan perlu membuktikan kesucian dengan mengorbankan dirinya hingga mati, demi menegakkan martabat dan kekuasaan laki-laki.

Miteme kelima: **daya magis ibu** yang mendorong pada kematian anak. Menarik melihat ada empat dongeng yang memiliki kemiripan yaitu: ‘Malin Kundang’, ‘Si Lancang’, ‘Legenda Pulau Kapal’, dan ‘Batu Menangis’ yang keempatnya dikutuk ibu menjadi batu. Diduga ada problem keruntuhan kode sosial di masa itu yang coba dibangun kembali.

Miteme keenam: **metabahasa** yang lalu menjadi pelik karena masyarakat hingga kini masih percaya akan mitos tersebut benar-benar terjadi, misalnya kutukan Bandung Bondowoso. Sekaligus membuktikan bahwa mitos nusantara berada dalam kurun waktu yang sinkronik sekaligus diakronik.

Miteme ketujuh: tentang **menulis sebagai menegaskan** menjadi menarik karena tampilnya karakter-karakter penulisan yang ‘berjenis kelamin.’ Walaupun kita tidak pernah tahu siapa pencipta dongeng-dongeng rakyat tersebut, karena memang diciptakan sudah lama sekali dan dituturkan dari mulut ke mulut dan antar generasi, namun melalui bantuan analisa Kristeva, kita dapat mengidentifikasi manakah dongeng yang ditengarai diciptakan oleh laki-laki dan mana yang diciptakan oleh perempuan, antara lain dengan menelusuri motivasi yang membedakan pola penulisannya

Penulis laki-laki, umumnya dihinggapi karakter: menulis kebencian atas tubuh perempuan, menikmati kekerasan, keinginan kembali ke rahim ibu, kompleks Oedipus, keinginan untuk inses, mengagungkan martabat/ harga diri, perempuan dianggap penoda kesucian, menggunakan tubuh maternal yang dianggap magis untuk membangun kembali kode sosial yang runtuh, penggunaan konflik/ kekerasan untuk meraih kekuasaan, menebarkan teror/ rasa takut terhadap perempuan/ fungsi reproduksi, penelantaran dan trafiking (menjual perempuan).

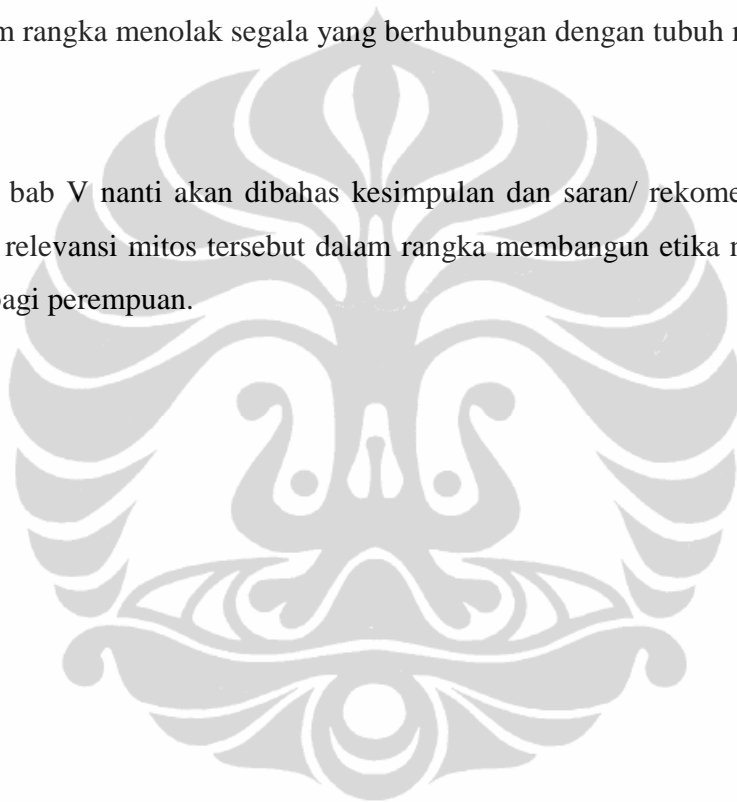
Sementara penulis perempuan memiliki beberapa motivasi yang tidak dimiliki laki-laki, antara lain: penanaman nilai kasih sayang dalam keluarga terutama terhadap ibu yang telah melahirkan, esedihan akan keluarga yang bercerai berai, pertolongan dan memegang janji, pengalaman reproduksi, kesusahan mengasuh anak dan kesulitan dalam melahirkan, mencintai lingkungan, percaya akan kemampuan perempuan untuk memimpin/ kepemimpinan perempuan, yakin akan cinta dan persahabatan dan bukan hasrat kekuasaan semata, hukum yang bias/ tiadanya motivasi untuk menegakkan hukum yang paternalis, serta kecerdikan yang mengalahkan angkara murka.

Dalam bab IV ini, penulis juga mencoba menganalisa secara khusus Kisah calon Arang yang coba dikaji mirip dengan cara yang dilakukan oleh Claude levi-Strauss namun dengan memakai konsep-konsep Kristeva. Beberapa kesimpulan yang kemudian didapat dari kajian ini antara lain adalah:

1. Bahwa tidak hanya *patricide* yang dikenal dalam psikoanalisa namun pembunuhan ibu (*matricide*) juga mengemuka pada mitos-mitos guna menebar kebencian terhadap tubuh maternal dan dalam rangka menegakkan hukum ayah. Kisah Calon Arang memang tidak identik dengan kompleks Electra (kecemburuan anak perempuan terhadap ibunya) melainkan lebih pada penafikan cinta ibu yang digusur oleh stigma besar bahwa perempuan berada dalam kuasa 'siasat jahat' sehingga harus dikendalikan oleh laki-laki.
2. Raja Erlangga perlu mempertahankan kekuasaannya: dengan menyebarkan mitos, ia berhasil dan tetap mempertahankan kekuasaannya.
3. Yang profan harus dikalahkan oleh yang sakral agar tidak menjadi kejahatan absolut: kisah ini menjadi inspirasi untuk menggambarkan kejahatan melawan kesucian

4. Modus feminin yang harus dikalahkan oleh yang maskulin: semiotik maternal disingkirkan/ dikalahkan oleh simbolik paternal.
5. Calon Arang menguasai pengetahuan dari kitab sakti: kitab lalu dianggap disalahgunakan: anggapan bahwa perempuan tidak perlu menguasai pengetahuan karena akan disalahgunakan
6. Cinta cinta pada negara dan kekuasaan harus mengalahkan cinta kepada ibu/ orang tua. Disini kisah kematian ibu (*matricide*) dalam mitos karenanya menjadi penting. Sekaligus dalam rangka menolak segala yang berhubungan dengan tubuh maternal/ cinta ibu.

Selanjutnya dalam bab V nanti akan dibahas kesimpulan dan saran/ rekomendasi. Penulis juga akan mencari relevansi mitos tersebut dalam rangka membangun etika nusantara yang lebih berkeadilan bagi perempuan.



BAB V

KESIMPULAN DAN SARAN

5.1 Pengantar

Di dalam bab I, telah disebutkan beberapa permasalahan penelitian, antara lain bahwa penelitian mitos dalam dongeng-dongeng nusantara sebagai salah satu hasil kebudayaan bangsa sangat penting dilakukan dalam rangka menggali nilai-nilai yang meski dianggap kuno, namun hingga saat ini masih tetap berlaku. Telah disebutkan pula di dalam bab I bahwa banyak terdapat kearifan lokal sebagai bagian dari refleksi mitos namun yang buruk dan merendahkan perempuan justru dilestarikan. Akibatnya ini mempengaruhi kualitas hidup perempuan selanjutnya.

Penulis juga yakin bahwa dengan mengkaji mitos-mitos nusantara lewat mitos-mitos nusantara akan berguna dalam rangka membedah relasi gender dalam teks-teks dongeng di dongeng di Indonesia masih sangat sedikit. Padahal analisa teks dongeng itu sangat diperlukan oleh para penutur dongeng maupun penulis dongeng yang ingin mendokumentasikan tradisi mendongeng yang umumnya lebih bersifat tuturan ini ke dalam teks, sehingga lebih ramah perempuan, kedua dengan hasil penelitian ini para penutur dongeng maupun penulis teks dongeng diharapkan dapat lebih mengenali dan mempromosikan posisi, peran dan kepemimpinan perempuan. Dan tidak kembali memarjinalkan perempuan baik di ruang publik maupun domestik. Dan ketiga, teks- teks dongeng yang berisi tentang kekerasan, diharapkan dapat ditransformasikan oleh para penutur dongeng, penulis teks dongeng ataupun pembaca dongeng sehingga kelak diharapkan dapat lebih menggali budaya damai dan kelembutan ketimbang menjadi agen pelestari budaya kekerasan.

Selanjutnya melalui 47 bahan berupa teks dongeng yang berasal dari seluruh pelosok tanah air yang dirangkum dari dua kumpulan dongeng, penulis lalu merumuskan masalah dimana penulis juga menganggap perlu untuk mengidentifikasi mitos-mitos tersebut karena:

1. Mitos yang ada dalam dongeng tersebut perilaku bangsa Indonesia dalam aspek tata kelakuan.³⁷² Karena pola-pola kekerasan terhadap perempuan yang muncul dalam berbagai mitos juga pandangan yang stereotip gender memberikan berpengaruh langsung maupun tidak langsung pada tatanan berpikir bangsa Indonesia, dan bagaimana mereka memandang warga perempuan. Masih tingginya angka kematian ibu melahirkan, tingginya angka kekerasan terhadap perempuan di ruang publik maupun domestik, trafiking, tingginya tingkat buta huruf perempuan, maraknya Perda diskriminatif, rendahnya partisipasi perempuan di ruang publik, dan rendahnya indeks pembangunan gender di Indonesia, adalah dampak dari kebijakan yang mengabaikan perempuan dalam pembangunan. Apakah ini disebabkan karena *mind-set* dan kebiasaan yang memandang perempuan sebagai manusia yang tidak perlu diperhitungkan? Apakah penggambaran diri perempuan dalam banyak mitos bertujuan untuk membangun dominasi laki-laki dan mengesampingkan eksistensi perempuan?
2. Apakah dengan membongkar teks-teks yang ada, maka teks-teks baru akan berinvestasi pada generasi yang lebih muda sehingga tidak lagi mengembangkan sikap meminggirkan perempuan dan ideologi yang terselubung itu sedikit demi sedikit dapat terkuak dan berpengaruh pada sikap yang lebih adil gender, mengubah *mindset* masyarakat di masa mendatang sehingga diharapkan misalnya tidak ada lagi regulasi yang merepresi tubuh perempuan? Apakah dengan melakukan telaah teks, masyarakat baik laki-laki maupun perempuan dapat menemukan kebebasan berekspresinya di dalam teks sehingga tidak lagi terkukung oleh *ready made values*?

Karenanya rumusan penelitian atau *thesis statement* dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: Jika mitos-mitos yang diciptakan pada masa lalu berkontribusi pada problem diskriminasi perempuan, seperti dimaksudkan oleh Julia Kristeva: kekerasan yang bergelombang dalam bahasa/ teks. Karenanya teks-teks tersebut perlu dikaji kembali.

³⁷² Tata kelakuan ini selanjutnya dalam seringkali disebut dengan istilah pandangan hidup atau falsafah hidup oleh Suwardi Endraswara dalam bukunya **Metodologi Penelitian Folklor: Konsep, Teori dan Aplikasi**, hal.15

Selanjutnya, melalui telaah teks-teks dongeng penulis ingin mengidentifikasi persoalan-persoalan perempuan Indonesia, dan pemikiran Julia Kristeva dianggap tepat mewakili alat analisis yang diperlukan, sebab secara khusus metodologi pemikiran Kristeva melihat dunia kesadaran manusia melalui teks secara lebih mendalam. Metode Penelitian yang akan digunakan penulis pertama adalah metodologi penelitian yang feminis, salah satu tokohnya **Sandra Harding** berpendapat bahwa pengetahuan feminis yang digambarkan dalam filsafat dan psikoanalisa mengidentifikasi empirisme feminis dan teori yang menjadi *stand point* sebagai program yang penting. Teori *stand point* itu menolak universalisme dengan menunjukkan bahwa gender, kelas dan ras membentuk pemahaman individu terhadap dunia menjadi *stand point* yang berbeda. Karenanya Harding mengusulkan agar pengalaman perempuan dalam bereproduksi, pengalaman dimarjinalkan dan penolakan dualisme (pikiran/tubuh) menyediakan kita pemahaman akan kehidupan sosial yang lebih baik.³⁷³

Yang kedua adalah metodologi penelitian yang filosofis beranjak dari mempersoalkan apa saja, termasuk keyakinan dan teori. Metode bukan hanya sekumpulan atau deskripsi metode, melainkan juga menyediakan argumen-argumen dan rasionalisasi yang mendukung, aturan-aturan tertentu dari prosedur intelektual (ilmiah) yang meliputi bentuk-bentuk konsep, model, hipotesis dan pengujian teori.³⁷⁴ Selanjutnya penelitian ini akan lebih mengarah kepada teori Julia Kristeva yang akan digunakan oleh peneliti. Teori Julia Kristeva sendiri lebih berkarakter kepada aliran semiotik yang melihat pertautan bahasa yang memegang peran besar dalam menjelaskan realita. Semiotik dari Julia Kristeva sendiri selanjutnya berbeda dengan ahli semiotik lainnya. Namun ia sepakat dengan Jacques Lacan bahwa bahasa yang digunakan manusia beroperasi dalam materi tubuh.

Semiotik sendiri dimaknai sebagai ilmu yang mengkaji tanda dalam kehidupan manusia. Karena manusia memiliki kemampuan untuk memberikan makna pada berbagai gejala sosial budaya dan alamiah, maka tanda adalah bagian dari kebudayaan manusia. Dengan demikian semiotik adalah ilmu yang dapat digunakan untuk mengkaji tanda dalam kehidupan manusia. Sedangkan semiotika Julia Kristeva secara khusus memang berbeda

³⁷³ Maggie Humm, *The Dictionary of Feminist Theory*, p.118

³⁷⁴ *Ibid*, hal.84-85

dengan tokoh semiotik lainnya. Julia Kristeva yang dipengaruhi Jacques Lacan sepakat bahwa bahasa yang digunakan manusia beroperasi dalam materi tubuh.

5.2 Ikhtisar Penelitian

Selanjutnya, kita akan merumuskan hasil penelitian secara keseluruhan dengan menggabungkan ikhtisar di setiap bab sebagai berikut:

Dalam **bab II** yang berjudul **Mitos menurut Pemikiran Beberapa Tokoh**, kita sejenis menelusik konsep-konsep tentang mitos yang juga relevan dengan pemikiran Julia Kristeva. **Mircea Eliade** misalnya, perlu kita garis bawahi argumentasinya tentang mitos sebagai unsur penting dari keseluruhan sistem kehidupan manusia, karena mitos menjadi ungkapan cara ia berada di dunia. Mitos sering berisi praanggapan tentang dugaan mengenai tatanan kosmos dunia, masyarakat, sejarah, dan kehidupan manusia. Eliade yang tidak sepakat dengan argumen Freud yang mengatakan bahwa agama adalah neurosis obsesional universal dari manusia untuk berekonsiliasi dengan totem ayah, Tuhan semata ayah fisis yang disublimasi, dibunuh dan dikorbankan. Menurut Eliade Freud telah mereduksi esensi agama ke dalam pembunuhan primordial.

Paling tidak ada empat pendapat Mircea Eliade tentang manusia yang membuat ia tiba pada kesimpulan bahwa perempuan dalam mitos diposisikan pada yang 'sakral':

1. *Homo Religiosus*: manusia berada dalam totalitas fenomena religius. Ia selalu mencari lintasan yang sakral dalam kehidupan. Dalam hal ini perempuan sering dianggap suci, simbol kesuburan dan ibu bumi.
2. *Homo Symbolicum* masih berkaitan dengan kesucian yang menjadi pembahasan sentral dalam agama. Dan menurut Eliade, di dalam sejarah agama-agama manusia, perempuan memiliki posisi cukup sentral dalam pemeliharaan kehidupan.
3. *Homo Rationale*: mitos bukan dongeng karena manusia membedakan antara dongeng dan kenyataan.

4. *Homo Humus*: manusia akrab dengan bumi kelahiran dan dekat dengan mitologi kematian, yang dalam berbagai budaya kerap diidentikkan dengan kembali ke rahim ibu. Misalnya cara mengubur dengan memposisikan jasad seperti embrio. Kematian dianggap sebagai ‘pulang ke rumah dimana ia dilahirkan oleh ibu bumi’ dan ini menjelaskan mengapa banyak orang berkeinginan untuk dikubur di tanah kelahirannya.

Meskipun, gambaran perempuan dalam pemikiran Eliade tidak seindah kenyataannya. Menurut penulis, dalam perkembangan agama posisi perempuan yang sakral maupun yang profan dibandingkan laki-laki dalam posisi sakral maupun profan, tidak berlaku sama (*double standard*). Perempuan misalnya selalu dianggap yang bertanggungjawab menjaga kesucian moralitas, sementara laki-laki lebih ditolerir. Perempuan juga cenderung dianggap tidak layak menjadi pemimpin.

Selanjutnya mitos menurut **Roland Barthes** didefinisikan sebagai penanda suatu masyarakat. Mitos bukan dipahami sebagaimana pengertian klasiknya namun lebih diletakkan pada proses penandaan itu sendiri.³⁷⁵ Karenanya perspektif Barthes tentang mitos ini menjadi salah satu ciri khas semiologinya guna menggali lebih jauh penandaan untuk mencapai mitos yang bekerja dalam realitas keseharian masyarakat, seperti iklan, media, fesyen, musik dan sebagainya.³⁷⁶ Mitos menurut Barthes berada dalam tataran metabahasa: tingkat kedua bahasa. Mitos adalah sebuah pesan, bukan konsep, gagasan atau objek. Lebih khusus lagi mitos didefinisikan dengan bagaimana caranya mengutarakan pesan. Karenanya ia adalah hasil dari wicara (*parole*) bukan bahasa (*langue*). Mitos bagi Barthes, tidak menyembunyikan apa-apa, kekuatan pengungkapannya adalah distorsi yang dilakukannya, dan agar mitos itu manjur maka ia harus tampak sepenuhnya alami. Bila dalam pemikiran Sigmund Freud mitos dilihat dari apa yang tersembunyi, maka bagi Barthes, tidak ada formasi latensi di dalam mitos.

Terakhir peneliti mengangkat tema mitos yang diutarakan oleh **Claude Levi-Strauss** yang meyakini bahwa struktur simbolik kekerabatan, bahasa, dan pertukaran barang menjadi

³⁷⁵ Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, hal. 22

³⁷⁶ *Ibid.*, hal. 23

kunci pemahaman tentang kehidupan sosial, dan bukan hal biologis. Mitos datang dari ketidaksimetrisan antara keyakinan dan realitas, dan bila dilihat dari kerangka bahasa, mitos adalah "bahasa yang berfungsi dalam tataran khusus yang sangat tinggi". Bahasa adalah bagian atau salah satu unsur dari kebudayaan, dan yang terakhir bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan, dan ini dapat berarti dua hal: pertama bahasa merupakan kondisi bagi kebudayaan dalam arti diakronis, artinya bahasa mendahului kebudayaan karena melalui bahasalah manusia mengetahui budaya masyarakatnya.

Oleh sebab itu, mitos menjadi dimensi ketiga bahasa: di dalamnya berlangsung upaya kontinu untuk menyatukan kedua dimensi bahasa lainnya (*langue* dan *parole*). Levi-Strauss sendiri tertarik untuk menganalisis mitos karena menurutnya sifat nirsadar dari fenomena sosial sosial (*the unconscious nature of collective phenomena*). Levi-Strauss ingin mengetahui prinsip-prinsip atau dasar-dasar universal nalar manusia, karenanya mitos adalah gambaran paling cocok yang dalam konteks strukturalisme Levi-Strauss tidak lain adalah dongeng yang di dalamnya apa saja boleh terjadi namun mitos merupakan refleksi cerita yang tidak sembarangan, meski dalam dongeng khayalan manusia memperoleh kebebasannya yang mutlak.

Satu hal yang menarik bagi Levi-Strauss adalah kenyataan bahwa bila khayalan atau nalar manusia tersebut mendapatkan tempat ekspresinya yang paling bebas dalam dongeng, mengapa seringkali ditemukan dongeng-dongeng yang mirip satu sama lain. Levi-Strauss tidak yakin bahwa kemiripan-kemiripan ini hanya kebetulan. Karena seperti halnya mimpi menurut pandangan Freud, mitos pada dasarnya adalah ekspresi atau perwujudan dari *unconscious wishes*, keinginan-keinginan bawah sadar, yang sedikit banyak tidak konsisten, tidak sesuai dengan kenyataan sehari-hari. Keinginan-keinginan yang tidak disadari diduga diekspresikan tanpa kekangan lewat jalur-jalur struktural tertentu. Kisah Oedipus lalu menjadi pusat penelitian mitos yang dilakukan Claude Levi-Strauss sebagai contoh istimewa ketidaksadaran kolektif tersebut. Kisah ini ketika diceritakan juga bertujuannya memberikan model logis dan pesan moral yang mampu mengatasi kontradiksi.

Bab II ditutup penulis dengan menganalogikan Kisah Oedipus yang dikaji secara mendalam oleh Levi-Strauss dengan Kisah Sangkuriang yang menjadi salah satu legenda nusantara. Beberapa hal yang penting dalam hasil komparasi dua dongeng antara lain adalah sebagai berikut:

- Persoalan inses, *patricide* (pembunuhan ayah), keinginan mengawini ibu, kisah monster setengah binatang setengah manusia dan hal-hal ganjil lainnya merupakan contoh ketidaksadaran kolektif yang tidak hanya muncul dalam satu peradaban melainkan juga ada di belahan dunia lainnya.
- Mitos, dimana dongeng adalah salah satu produsen utamanya, ternyata membuat kita tiba pada kesimpulan bahwa kepercayaan dan nilai-nilai masyarakat tidak hanya dibangun dari hal-hal yang bersifat simbolik, namun justru didominasi hal-hal yang bersifat semiotik dan berada di bawah kesadaran manusia.

Pada **bab III** berjudul **Mitos dalam Telaah Teks menurut Julia Kristeva**, penulis mulai membahas konsep-konsep kunci Julia Kristeva yang didahului dengan Jacques Lacan yang memberikan fondasi kepada pemikiran Julia Kristeva, Lacan beranggapan bahwa proses masuknya anak ke dalam bahasa ditandai dengan kemampuan untuk berbicara dan mengenali dirinya pada ‘tahap cermin’ (usia 6 hingga 18 bulan) saat ia mampu mengenali bayangannya sendiri di cermin. Masa mengenali diri juga dipahami sebagai tahap dimana diferensiasi seksual terjadi, anak laki-laki berusaha melepaskan diri dari tubuh ibu, menjadikan ibu sebagai objek/ *other* dan memandang ayah sebagai simbolik yang riil. Saat itu ia siap masuk dalam bahasa/ tatanan simbolik dan menjadi makhluk sosial. Sementara keinginannya akan tubuh maternal diubah menjadi kegiatan penikmatan yang melampaui persetujuan.

Sementara menurut Julia Kristeva saat diferensiasi seksual terjadi anak perempuan lebih sulit untuk meng-objekkan ibu karena ia mengidentifikasikan dirinya dengan ibu. Karenanya perempuan masuk ke dalam tatanan simbolik dengan pola yang berbeda dengan anak laki-laki. Ia terikat dengan tubuh dan ritmenya. Fase *thetic* (awal pengenalan bahasa) oleh Kristeva juga dipahami sebagai tahap yang menandai ambang batas antara realita

semiotik dan simbolik. Namun perbedaannya Kristeva memandang tahap semiotik atau pra-oedipal justru yang lebih penting dan menjadi pembentuk bahasa, makna di belakang mitos dan juga dalam rangka meng-ekspresikan perasaan manusia. Berikut adalah tujuh konsep pemikiran Kristeva yang penulis anggap penting berkaitan dengan mitos:

1. **Kekerasan dalam Berbahasa:** asal muasal kekerasan menurut Kristeva terjadi karena penyangkalan dan penolakan atas tubuh maternal dalam ketidaksadaran. Tubuh maternal lalu dianggap sebagai *abject* yang mempesona (*fascinated victims*). Menjijikkan tapi dinikmati/ menyenangkan. *Abjeksi* ini berada di atas seluruh ambiguitas, dari ketakutan akan ibu arkhais/ tabu inses dan kastrasi, lalu kepatuhan pada hukum ayah, sehingga konsekuensinya adalah menolak atau meng-objekkan tubuh maternal. Internalisasi kekerasan dan negativitas ini lalu terus menerus bergelombang melalui bahasa.
2. **Kehinaan Oedipus dan Ibu sebagai Cinta Pertama:** sama halnya Claude Levi-Strauss, kisah Oedipus juga merupakan teks mitos yang penting dalam pembahasan teori Kristeva, dalam rangka menjelaskan dorongan pra-Oedipal yang melibatkan fungsi semiotik dengan orientasi: tubuh ibu. Kristeva juga memberikan contoh teks baik puisi, drama dan karya lukis yang menggambarkan ibu sebagai cinta pertama anak, kekaguman akan tubuh maternal (*fetisme*), sebagai *displacement* karena menghindari seluruh akses kepada tubuh feminin. Ini digambarkan dengan peniadaan penglihatan dengan Oedipus yang membutakan dirinya sendiri, sehingga tidak harus mengalami penglihatan objek dari keinginan.
3. **Pengusiran dan Keterasingan:** pengusiran dalam teks menurut Kristeva adalah pengalaman subjek yang fundamental dari keterpisahan yang merupakan penghentian keinginan dan penghilangan rasa yang membangkitkan kenikmatan. Yaitu dengan cara menolak sebagai langkah guna memapankan superego. Dalam bukunya *Strangers to Ourselves* (1991), Kristeva menggunakan model psikoanalisis untuk menganalisa relasi antar masyarakat yang berbeda bangsa dan etnis. Dan mengkaitkan bahwa penyingkiran tubuh maternal seiring dengan budaya dan identitas nasional yang menyingkirkan

keibuan dan feminitas. Keterasingan juga digambarkan Kristeva sebagai kehilangan ibu sebagai rahasia luka.

4. **Yang Profan yang Berkorban:** jika Mircea Elade memposisikan perempuan sebagai yang sakral, Kristeva justru memaparkan hasil analisa dari berbagai fenomena beragama bahwa perempuan ada di posisi profan yang dikorbankan. Ini masih berkaitan dengan pemikiran dalam bukunya *The Power of Horror* agar yang kotor tidak memicu kejahatan yang absolut, maka diwujudkanlah pelarangan-pelarangan dalam agama. Perempuan lalu diposisikan sebagai objek yang pasif, kurang cerdas dan mudah dipengaruhi siasat jahat. Dalam pemisahan jenis kelamin, laki-laki juga memiliki beban peradaban patrilineal untuk menundukkan perempuan, karenanya mereka diberi mandat/ hak atas perempuan (yang feminin identik dengan kejahatan radikal yang harus ditekan). Pengorbanan perempuan juga diperlukan dalam rangka memaparkan bahasa/ tatanan simbolik.
5. **Daya Magis Ibu:** secara garis besar, Kristeva mengkaitkan teks-teks tentang daya magis ibu dengan “Proses-menjadi-seorang-ibu”, kekaguman serta kemampuan perempuan bereproduksi yang dianggap semacam keajaiban. Daya magis ibu selanjutnya juga dikaitkan dengan larangan tabu inses, pemujaan terhadap ibu juga kemudian dikaitkan dengan kelembutan, cinta, dan tempat konservasi sosial. Dalam hal ini mitos tentang daya magis ibu akhirnya dipakai pula dalam rangka menjaga koherensi simbolik: ketika pranata sosial dihancurkan, maka daya magis ibu digunakan sebagai simbol guna menyatukan/ membangun kembali kode sosial.
6. **Soal Metabahasa dalam Mitos:** dikaitkan dengan konsep intertekstualitas, maka prinsip yang paling mendasar adalah bahwa tanda-tanda mengacu kepada tanda-tanda yang lain, setiap teks pada teks yang lain. Sebagaimana dikatakan oleh Kristeva: setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain. Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitannya dengan atau dalam pertentangannya terhadap teks-teks lain yang menjadi resapannya.

Seseorang dapat membaca dan menstrukturkan teks dan menemukan ciri-ciri yang menonjol di dalam sebuah teks dan berperang melawan ideologi/ mitos. Metabahasa juga dikaitkan pesan yang ingin disampaikan. Ia harus nampak seperti simbol demi menyelamatkan tatanan sosial atau agar bisa bersaksi bagi sejarahnya.

7. **Menulis sebagai Menegaskan:** penulisan menurut Kristeva adalah apa yang dibawa penulis. Jika ia membawa negativitas misalnya, maka ini juga akan dibawa menjadi satu penegasan (*one affirmation*). Penulis membawa sesuatu yang ia pertahankan. Dengan bekal ini kita bisa melihat perbedaan teks yang ditulis oleh perempuan dan laki-laki. Perempuan misalnya masuk dalam tatanan simbolik dengan cara berbeda dengan laki-laki, perempuan menulis sebagai subjek histeris yang terikat pada tubuh dan ritmenya. Sementara laki-laki punya motivasi kuat misalnya dalam menegakkan hukum ayah dan mengobjekkan tubuh feminin.

Selanjutnya kita beranjak pada **bab IV** yang membahas tentang **Perempuan dalam Mitos-mitos Nusantara Berdasarkan Topik-topik Pemikiran Julia Kristeva**. Dimana karakter miteme yang pertama dibahas berkaitan dengan kekerasan/ abjeksi dimana tubuh maternal diserang, sekaligus dinikmati. ‘Dongeng Atu Belah’ lalu menjadi contoh yang sangat kental dalam rangka menebarkan teror terhadap anak perempuan yang dibacakan dongeng ini. Tidak hanya ‘Atu Belah’, namun ‘Legenda Danau Toba’ dan ‘Asal Usul Ikan Duyung’ juga menjadi gambaran dimana kekerasan domestik masih membayangi kehidupan perempuan Indonesia di masa lampau maupun masa kini.

Miteme kedua adalah *Oedipus Complex* yang tidak hanya muncul dalam mitologi Yunani, namun ternyata di Indonesia juga memiliki ‘Kisah Sangkuriang’ yang berkarakter sama, yaitu pembunuhan ayah, fetisme tubuh maternal dan keinginan menikahi ibu sebagai *collective unconsciousness*.

Miteme ketiga adalah tema **pengusiran** yang juga banyak muncul dalam dongeng nusantara seperti dalam kisah ‘Nyi Loro Kidul’, ‘Lutung Kasarung’, ‘Puteri Tandampalik’ dan ‘Cindelas’. Meski pengusiran diyakini oleh Freud sebagai prasyarat untuk mengikat

adegan lainnya. Dalam dongeng-dongeng nusantara, kebanyakan ditulis untuk menggambarkan kedengkian sesama perempuan dan menghancurkan *sisterhood solidarity*.

Miteme keempat adalah miteme **yang profan yang dikorbankan**, cerita yang menjadi contoh paling kental ada pada 'Legenda Banyuwangi' dimana perempuan perlu membuktikan kesucian dengan mengorbankan dirinya hingga mati, demi menegakkan martabat dan kekuasaan laki-laki.

Miteme kelima: **daya magis ibu** yang mendorong pada kematian anak. Menarik melihat ada empat dongeng yang memiliki kemiripan yaitu: 'Malin Kundang', 'Si Lancang', 'Legenda Pulau Kapal', dan 'Batu Menangis' yang keempatnya dikutuk ibu menjadi batu. Diduga ada problem keruntuhan kode sosial di masa itu yang coba dibangun kembali.

Miteme keenam: **metabahasa** yang lalu menjadi pelik karena masyarakat hingga kini masih percaya akan mitos tersebut benar-benar terjadi, misalnya kutukan Bandung Bondowoso. Sekaligus membuktikan bahwa mitos nusantara berada dalam kurun waktu yang sinkronik sekaligus diakronik.

Miteme ketujuh: tentang **menulis sebagai menegaskan** menjadi menarik karena tampilnya karakter-karakter penulisan yang 'berjenis kelamin.' Walaupun kita tidak pernah tahu siapa pencipta dongeng-dongeng rakyat tersebut, karena memang diciptakan sudah lama sekali dan dituturkan dari mulut ke mulut dan antar generasi, namun melalui bantuan analisa Kristeva, kita dapat mengidentifikasi manakah dongeng yang ditengarai diciptakan oleh laki-laki dan mana yang diciptakan oleh perempuan, antara lain dengan menelusuri motivasi yang membedakan pola penulisannya

Penulis laki-laki, umumnya dihinggapi karakter: menulis kebencian atas tubuh perempuan, menikmati kekerasan, keinginan kembali ke rahim ibu, kompleks Oedipus, keinginan untuk inses, mengagungkan martabat/ harga diri, perempuan dianggap penoda kesucian, menggunakan tubuh maternal yang dianggap magis untuk membangun kembali kode sosial yang runtuh, penggunaan konflik/ kekerasan untuk meraih kekuasaan, menebarkan teror/

rasa takut terhadap perempuan/ fungsi reproduksi, penelantaran dan trafiking (menjual perempuan).

Sementara penulis perempuan memiliki beberapa motivasi yang tidak dimiliki laki-laki, antara lain: penanaman nilai kasih sayang dalam keluarga terutama terhadap ibu yang telah melahirkan, esedihan akan keluarga yang bercerai berai, pertolongan dan memegang janji, pengalaman reproduksi, kesusahan mengasuh anak dan kesulitan dalam melahirkan, mencintai lingkungan, percaya akan kemampuan perempuan untuk memimpin/ kepemimpinan perempuan, yakin akan cinta dan persahabatan dan bukan hasrat kekuasaan semata, hukum yang bias/ tiadanya motivasi untuk menegakkan hukum yang paternalis, serta kecerdikan yang mengalahkan angkara murka.

Dalam bab IV, penulis juga mencoba menganalisa secara khusus Kisah calon Arang yang coba dikaji mirip dengan cara yang dilakukan oleh Claude Levi-Strauss namun dengan memakai konsep-konsep Kristeva. Beberapa kesimpulan yang kemudian didapat dari kajian ini antara lain adalah:

1. Bahwa tidak hanya *patricide* yang dikenal dalam psikoanalisa namun pembunuhan ibu (*matricide*) juga mengemuka pada mitos-mitos guna menebar kebencian terhadap tubuh maternal dan dalam rangka menegakkan hukum ayah. Kisah Calon Arang memang tidak identik dengan kompleks Electra (kecemburuan anak perempuan terhadap ibunya) melainkan lebih pada penafikan cinta ibu yang digusur oleh stigma besar bahwa perempuan berada dalam kuasa 'siasat jahat' sehingga harus dikendalikan oleh laki-laki.
2. Raja Erlangga perlu mempertahankan kekuasaannya: dengan menyebarkan mitos, ia berhasil dan tetap mempertahankan kekuasaannya.
3. Yang profan harus dikalahkan oleh yang sakral agar tidak menjadi kejahatan absolut: kisah ini menjadi inspirasi untuk menggambarkan kejahatan melawan kesucian
4. Modus feminin yang harus dikalahkan oleh yang maskulin: semiotik maternal disingkirkan/ dikalahkan oleh simbolik paternal.
5. Calon Arang menguasai pengetahuan dari kitab sakti: kitab lalu dianggap disalahgunakan: anggapan bahwa perempuan tidak perlu menguasai pengetahuan karena akan disalahgunakan

6. Cinta cinta pada negara dan kekuasaan harus mengalahkan cinta kepada ibu/ orang tua. Disini kisah kematian ibu (*matricide*) dalam mitos karenanya menjadi penting. Sekaligus dalam rangka menolak segala yang berhubungan dengan tubuh maternal/ cinta ibu.

5.3 Kesimpulan

Dapat disimpulkan bahwa selama ini ternyata dongeng-dongeng nusantara yang telah berupa teks dan banyak beredar di toko-toko buku, banyak mengandung ideologi tertentu yang merugikan perempuan. Tidak sampai disitu saja, namun mitos yang berkembang sama halnya yang berupa teks, ternyata media turut pula melestarikannya. Berikut adalah beberapa kesimpulan yang dihasilkan dari penelitian ini:

1. Melalui perbandingan beberapa pemikiran tentang mitos, kita tiba pada kesimpulan bahwa tokoh-tokoh maskulin memandang mitos masih dalam *mindset* yang maskulin. Mircea Eliade misalnya melihat posisi perempuan dalam mitos termasuk yang sakral. Sementara Julia Kristeva lewat data-data justru membantah hal tersebut karena dalam mitos perempuan justru kerap diposisikan sebagai yang profan dan dikorbankan. Dalam mitos nusantara ini terbukti misalnya lewat 'Legenda Banyuwangi'.
2. Roland Barthes melihat mitos sebagai dimensi kedua dari bahasa, dimana mitos dianggap hanyalah kumpulan ideologi semata. Sementara Julia Kristeva beranggapan bahwa mitos perlu dipahami sebagai kehendak bawah sadar manusia, termasuk penikmatan (*jouissance*) tubuh maternal, inses, dan kehinaan diri (abjeksi).
3. Claude Levi-Strauss melihat mitos sebagai dimensi ketiga bahasa, dimana hal-hal yang tidak terdamaikan dalam realita bisa dirasionalkan dalam mitos. Dongeng Oedipus juga dianggap penting dalam kajian Levi-Strauss karena berisi moralitas melawan inses namun juga problem *patricide*. Kristeva membahas problem *matricide* (yang dalam penelitian ini digambarkan penulis melalui 'Kisah Calon Arang'- Karakter Electra

Complex) dimana anak perempuan secara tidak langsung membunuh ibunya sendiri, namun lagi-lagi demi kekuasaan yang patriarkis.

4. Jacques Lacan melihat bahwa tahap pre-oedipal adalah pintu masuk anak untuk mulai berbahasa atau masuk ke dunia simbolik. Lacan juga melihat falus laki-laki menjadi pusat berpikir manusia. Kristeva sebaliknya menganggap bahwa rahim perempuan juga adalah falus, dan tahap semiotik atau pra-oedipal yang berada dalam ranah bawah sadar manusia justru lebih signifikan dalam menentukan kesadarannya.
5. Menurut Kristeva, semiotik feminin/ ibu sangat kentara dalam berbagai teks. Karya lukis Giovanni Bellini dan Leonardo da Vinci misalnya adalah gambaran yang kental akan hal itu. Ketiadaan ibu digambarkan pada lukisan-lukisan tubuh perempuan yang membawa kenikmatan (*fethisism*) sekaligus bersifat religius: dekat namun sekaligus jauh dan senyap. Disini tubuh maternal menjadi konsep ibu yang abstrak (*double motherhood*). Ibu menjadi sifat yang ontologis sekaligus metafisis: tubuh ibu yang dirindukan namun bukan yang riil karena ibu dari Tuhan.
6. Kompleks Oedipus tidak hanya terjadi di belahan dunia yang berbeda, melainkan di wilayah Indonesia sendiri, sudah terdapat paling tidak tiga kisah yang berciri khas kompleks Oedipus, yaitu Kisah Sangkuriang dari Jawa Barat, Legenda Bukit Tangkiling dari Kalimantan Selatan³⁷⁷, dan Legenda Danau Satonda dari Nusa Tenggara Barat³⁷⁸.

³⁷⁷ Alkisah tersebutlah pemuda bernama Tangkiling, seorang saudagar kaya dengan kapal besarnya yang kerap melanglang buana. Suatu hari, singgahlah ia di pelabuhan dan turun dari kapal untuk berjalan-jalan. Tangkiling kemudian bertemu perempuan dan terpesona. Demikian pula si perempuan yang bernama Bawi Kuwu itu tertarik dengan kegagahan Tangkiling, sehingga tak perlu lama bagi mereka memutuskan untuk menikah. Pesta pernikahan megah digelar dan Tangkiling menikmati masa-masa indah bersama pasangannya. Lebih kurang tiga bulan setelah pernikahan, Bawi Kuwu diminta mencari kutu di kepala Tangkiling. Ketika menyibak rambut yang lebat, sadarlah Bawi Kuwu bahwa Tangkiling adalah anaknya. Tangkiling pun teringat kejadian 35 tahun lalu. Saat itu, Tangkiling kecil yang lapar merintih-rintih meminta makan kepada ibunya, Bawi Kuwu. Rengekan Tangkiling yang tak henti membuat Bawi Kuwu hilang kesabaran. Dipukulnya kepala Tangkiling hingga terluka. Bocah itu menangis menjerit-jerit kesakitan dan berlari terus hingga pelabuhan. Seorang saudagar yang merasa iba kemudian mengajak Tangkiling naik ke kapalnya. Keberuntungan Tangkiling berlanjut. Ia diangkat sebagai anak dan punya kapal besar hingga akhirnya terjadilah tragedi dengan Bawi Kuwu yang tersingkap saat melihat luka di

7. Penyangkalan akan tubuh ibu karena ketakutan akan inses menyebabkan pencipta teks laki-laki sangat bersemangat untuk menegakkan *law of father*. Sedangkan pencipta teks perempuan, justru sebaliknya tidak termotivasi untuk menegakkan hukum ayah. Lewat pisau analisis yang ditawarkan Julia Kristeva, kita dapat melihat bahwa ternyata teks termasuk dalam mitos/ dongeng nusantara 'berjenis kelamin' yang artinya ditulis oleh penciptanya dengan kesadaran dan motivasi tertentu dan umumnya adalah untuk melestarikan hukum paternal.
8. Beberapa dongeng diciptakan sebagai teror terhadap tubuh maternal dan fungsi reproduksi, dengan tujuan antara lain untuk menenggelamkan semiotik feminin dan memenangkan simbolik yang maskulin.
9. Penyesatan dilakukan oleh mitos guna mencapai logika bahwa fakta yang sebenarnya bisa terus dipercaya. Misalnya Candi Prambanan yang sebenarnya bukanlah berasal dari kisah Roro Jonggrang yang dikutuk, atau kisah Meriam yang sebenarnya bukan berasal dari jelmaan kedua orang tua Joko Tengger.

kepala Tangkiling. Singkat cerita, cinta terlarang itu dikutuk para dewa, sehingga Tangkiling berubah wujud menjadi batu, termasuk kapalnya. Kapal yang menjadi Batu Banama kini bertengger di Bukit Tangkiling. <http://travel.kompas.com/read/2011/10/03/13543550/Bukit.Tangkiling.dan.Hikayat.Sangkuriang>

³⁷⁸ Masyarakat mengekspresikan keunikan air danau di sebelah utara seberang gunung Tambora, Nusa Tenggara Barat itu lewat cerita rakyat. Dikisahkan, Raja Tambora dalam perjalanan menuju Sumatera untuk mencari pasangan hidup. Di dekat Dompu, bertemulah raja dengan perempuan rupawan. Dia terpikat dan menginginkan perempuan itu menjadi istrinya. Saat sang raja bercerita tentang dirinya, perempuan itu menyadari raja itu merupakan putranya yang hilang, dan menolak pinangan raja. Bangkitlah murka raja. Ia bersikeras mempersuntingnya. Tiba-tiba muncul awan hitam bergulung-gulung, petir menyambar, dan bumi berguncang. Saat itulah gunung Tambora meledak dan menimbulkan gelombang besar yang memisahkan daratan menjadi pulau-pulau kecil. Sang Kuasa murka terhadap raja yang ingin memperistri perempuan yang ternyata ibu kandungnya itu. Sang raja selamat dan terdampar di sebuah pulau. Dia menyesal dan menangis. Air matanya mengalir dan menggenang, yang lalu dikenal sebagai danau asin Satonda. Artikel dengan judul: "**Danau Satonda, Miniatur Lautan Purba**", Harian Kompas, 16 September 2011, hal.14

10. Penciptaan dongeng di Indonesia tidak seperti mitologi Yunani, atau mitologi Baratayuda dan Mitologi Ramayana dari India yang dapat dikatakan satu paket, dengan satu pencipta. Penciptaan dongeng di Indonesia bersifat masif namun bisa dipengaruhi oleh dongeng yang beredar dari wilayah lain. Karenanya siapapun di Indonesia bisa mengarang dongeng. Lewat karakter penciptaan teks yang diajarkan oleh Kristeva, kita bisa dengan mudah menyelediki siapa pencipta dongeng tersebut, apakah berjenis kelamin perempuan atau laki-laki.
11. Stigma dan perempuan yang dikorbankan di dalam mitos-mitos kuno, ternyata masih terus berlaku hingga saat ini. Stigma bahwa perempuan tidak bermoral, menyalahgunakan pengetahuan, diliputi siasat buruk juga dipakai oleh pemerintahan Orde Baru misalnya dalam membunuh gerakan perempuan. Sementara dalam ideologi terorisme, cinta keluarga harus dikalahkan untuk oleh cinta pada agama/ negara.

5.4 Saran/ Rekomendasi

Beberapa rekomendasi yang bisa dihasilkan dari penelitian ini antara lain adalah sebagai berikut:

1. Fungsi media sangat berperan dalam menularkan mitos yang lebih adil perempuan. Namun kenyataannya, yang ditularkan saat ini justru kekerasan simbolik (*symbolic violence*), suatu bentuk kekerasan yang dilakukan dengan cara yang halus melalui suatu mekanisme tertentu (misalnya mekanisme kekuasaan) sehingga tidak tampak sebagai satu kekerasan.³⁷⁹ Berkaitan dengan mitos, beberapa legenda justru diliput ulang oleh media dengan melestarikan simulakrum tersebut. Simulakrum adalah sebuah duplikasi dari duplikasi, yang aslinya tidak pernah ada, sehingga perbedaan antara duplikasi dan asli menjadi kabur.³⁸⁰ Contohnya liputan tentang Candi Prambanan yang oleh media

³⁷⁹ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas*, hal.17

³⁸⁰ *Ibid*, hal.21

disebutkan bahwa perempuan lajang yang datang ke Candi Prambanan konon akan dikutuk Bandung Bondowoso menjadi perawan tua.³⁸¹

2. Bukti lain bahwa mitos kuno masih terus berkembang dengan media sebagai pelestarinya adalah diproduksi sebuah sinetron beberapa tahun lalu yang berjudul “Bawang Merah Bawang Putih” (MD Entertainment untuk RCTI) dan “Malin Kundang” (MD Entertainment untuk SCTV) dan “Siti Nurbaya” (di TVRI) dan “Siti Nurbaya” (MD Entertainment untuk Trans TV). Dengan *statement-statement* yang masih belum dipilah. Sinetron-sinetron ini menyebarkan stereotip-stereotip perempuan yang telah dibahas diatas misalnya:
 - “Pilih Bawang Merah atau Bawang Putih? Cakepan Bawang Merah atau Bawang Putih?” (Narator iklan sinetron Bawang Merah Bawang Putih).
 - “Siti Nurbaya tidak akan melakukan perbuatan yang bisa merusak martabat saya” (Ucapan ayah Siti Nurbaya)
 - “Datuk Maringgih, menghalalkan segala cara agar mendapatkan Siti Nurbaya” (Narator iklan sinetron Siti Nurbaya).

Padahal salah satu penulis hermeneutika, John D. Caputo dalam bukunya *Radical Hermeneutics*, menjabarkan bahwa tidak ada *recovery* dalam penafsiran/ hermeneutika tanpa deskonstruksi dan tidak ada dekonstruksi yang tidak bertujuan untuk *recovery*.³⁸² Karenanya salah satu rekomendasi dalam penelitian ini adalah agar media membantu para ahli untuk *me-recover* mitos (mengkaji dan memulihkan dongeng).

3. *Me-recover* mitos juga dapat menjadi salah satu pintu masuk untuk membuka etika liyan, melawan diskriminasi secara strategis, dan akhirnya membuka penyingkiran.³⁸³ Dengan demikian budaya yang lebih ramah perempuan dapat terwujud.

³⁸¹ Majalah Kartini, edisi 2249/ 23 Juli s/d 6 Agustus 2009, hal.56

³⁸² John.D Caputo, *Radical Hermeneutics*, hal. 65

³⁸³ *Ibid*, hal.260

4. *Me-recover* mitos juga bisa dilakukan dengan mendekonstruksi cerita, misalnya tanpa mengubah alur cerita maupun tokoh-tokoh. Seperti yang dilakukan terhadap dongeng barat misalnya *Little Mermaid* yang ditulis HC Andersen. Dimana dongeng yang baru tidak berakhir sedih melainkan bahagia. Menuliskan kembali dongeng-dongeng nusantara dengan intepretasi baru perlu dilakukan guna mengembangkan semiotik feminin yang melawan budaya kekerasan dan kekuasaan.
5. Cara mendorong penulisan kembali dongeng-dongeng tersebut antara lain dengan membentuk paguyuban pendongeng dan penulis dongeng, mengkampanyekan dongeng yang adil gender dan membuat lomba mendongeng yang menitikberatkan misalnya:
 - Kepemimpinan perempuan
 - Anti korupsi
 - Penghormatan hak reproduksi
 - Melawan kekerasan domestik, trafiking, dan sebagainya.
6. Berkaitan dengan situasi moralitas bangsa saat ini, ada kecenderungan tergerusnya nilai-nilai moral. Sikap keteladanan dan budaya malu telah hilang, namun justru korupsi, kekerasan dan kehendak berkuasa merajalela. Ini bukti menangnya karakter simbolik yang bersifat maskulin menghilangkan karakter semiotik yang feminin dimana termasuk di dalamnya kategori kehalusan rasa, nilai kemanusiaan dan pemeliharaan kehidupan.

GLOSARIUM

Ada (*Being*): sebuah kategori fundamental dalam pemikiran Eksistensialisme, yang menjelaskan suatu fondasi ontologis yang melandasi keberadaan makhluk atau objek-objek.³⁸⁴

Abjeksi: Abjeksi: sebuah keadaan terpuruk pada titik terendah (degradasi, demoralisasi) berarti juga penolakan (*rejection*) atau pembuangan sesuatu dari tubuh.³⁸⁵

Alam (*Nature*): Beberapa feminis radikal yakin bahwa kekuatan khusus perempuan terletak pada kedekatannya pada alam non manusia. Susan Griffin misalnya menarik garis paralel antara sikap laki-laki terhadap alam dan sikap laki-laki terhadap alam non manusia. Patriarkhi telah menakutkan tubuh perempuan dan telah menciptakan dualisme antara kultur dan alam, intelek dan emosi, spirit dan alam. Kedekatan perempuan dengan alam telah mengajarkan cara khusus bagi perempuan untuk mengetahui dan memahami dunia.³⁸⁶ Misalnya intuisi yang tajam atau dalam banyak dongeng diceritakan perempuan yang suka berbincang-bincang dengan bintang, serta perempuan yang minta pertolongan untuk menyatukan hidupnya dengan alam. Seorang antropolog Amerika: Sherry Ortner memberikan kontribusi penting dalam feminisme dengan menyatakan bahwa perempuan secara universal dianggap sekunder terhadap laki-laki. Hal ini dikarenakan ada identifikasi universal dan simbolik pada perempuan dengan alam, sementara laki-laki dengan budaya dan produknya.³⁸⁷

Ambiguitas: dalam pemakaian bahasa secara estetik, penanda-penanda mengejawantah sebagai suatu ‘kemajemukan’ yang sangat luar biasa. Kemajemukan inilah yang disebut dengan ambiguitas. Dipandang secara semiotik, menurut Umberto Eco, ambiguitas harus dirumuskan sebagai sebuah cara untuk melanggar kaidah-kaidah kode. Dalam hal ini, sastra pada umumnya merupakan sebuah cara untuk mengaitkan amanat bersama-sama dalam

³⁸⁴ Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika*, hal.15

³⁸⁵ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas*, hal.15

³⁸⁶ Maggie Humm, *Ensiklopedia Feminisme*, hal.309

³⁸⁷ *Ibid*, hal.327

rangka menghasilkan teks, yang di dalamnya perannya ambiguitas sebagai ‘pelanggar kaidah’ dikembangkan dan diorganisasikan sedemikian rupa sehingga pembaca tidak akan pernah sampai pada *decoding* final atas amanat estetik.³⁸⁸

Anagram: dalam pandangan Saussure, merupakan suatu teknik untuk menyembunyikan nama diri penyair di dalam bait-bait sajaknya. Berdasarkan inspirasi dari Saussure ini, Kristeva kemudian menemukan sebuah teori yang menekankan materialitas teks. Bagi Kristeva, teks adalah suatu ruang yang didalamnya huruf-huruf dapat digolong-golongkan secara berbeda untuk menghasilkan aneka pola tersembunyi. Hal ini sudah tentu dapat memberikan peluang bagi sebuah teknik interpretasi: seandainya seorang pembaca menemukan pola-pola kata-kata kunci- yang disebut sebagai anagram, yang memperkaya pembacaanya, maka iapun telah menguasai suatu prosedur interpretasi teks yang kuat.³⁸⁹

Arbitrer: konsep semiotika yang menyatakan bahwa hubungan antara penanda dan petanda semata berdasarkan kesepakatan sosial, bukan hubungan alamiah.³⁹⁰

Arkais: manusia arkais menjadi salah satu topik di beberapa tulisan Mircea Eliade, menurutnya istilah manusia primitif bisa menimbulkan salah pengertian, karenanya ia mengusulkan istilah yang lebih baik yakni arkais atau *preliterate*. Istilah tersebut ingin menunjukkan masyarakat yang mempunyai ciri-ciri primitif, tradisional, pra-modern, eksotis, ahistoris dan pra-historis. Kata primitif disini tidak mengandung arti suatu pemikiran yang tidak logis, kebodohan primordial atau taraf mental yang rendah.³⁹¹ **Ibu**

Arkais: adalah istilah yang diadopsi oleh Julia Kristeva untuk menggambarkan konsep ibu yang dipahami oleh manusia arkais.

Citra (*image*): sesuatu yang tampak oleh indra, akan tetapi tidak memiliki eksistensi substansial.³⁹²

Citra cermin (*Mirror image*): satu fase penting perkembangan anak dalam psikoanalisis Lacan, tatkala ia pertama kali mengenal dirinya lewat cermin. Yang dilihatnya tak lebih dari citraan atau representasi semu dari dirinya yang sesungguhnya.³⁹³

³⁸⁸ Kris Budiman, **Kosa Kata Semiotika**, hal.5

³⁸⁹ *Ibid*, hal.6

³⁹⁰ Yasraf Amir Piliang, **Hipersemiotika**, hal.15

³⁹¹ *Ibid*, hal.43

³⁹² Yasraf Amir Piliang, **Posrealitas**, hal.15

³⁹³ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.16

Dekonstruksi: sebuah metode analisis yang dikembangkan derrida dengan membongkar struktur dari kode-kode bahasa, khususnya struktur oposisi pasangan, sedemikian rupa hingga menciptakan satu permainan tanda yang tanpa akhir dan tanpa makna akhir.³⁹⁴

Denotasi (*Denotation*): hubungan eksplisit antara tanda dengan referensi atau realitas dalam pertandaan.³⁹⁵

Deteritorialisasi (*Deterritorialisation*): lenyap dari teritorial (terusir, tergosur, terjajah) atau melenyapkan teritorial (merantau, eksodus, migrasi, transmigrasi, dekolonialisasi).³⁹⁶

Diakroni: suatu pendekatan berkaitan dengan perubahan historis di sepanjang waktu.³⁹⁷

Dialektika (*Dialectics*): teori tentang struktur dan perkembangan dunia serta subjektivitas manusia di dalamnya mengikuti sebuah model relasi timbal balik antara manusia sebagai subjek dan objek ciptaannya.³⁹⁸

Dialogisme: sebuah paham yang dipelopori Bakhtin yang menganggap pentingnya komunikasi dua arah ketimbang satu arah di dalam sebuah teks sebagai satu bentuk komunikasi bahasa.³⁹⁹

Diferensi (*difference*): sistem objek dalam kapitalisme, dimana sebuah objek dibedakan nilainya dari objek sejenis melalui bentuk dan makna sosial yang dikandungnya.⁴⁰⁰

Diskursus (*Discourse*): cara menghasilkan pengetahuan, beserta praktik sosial yang menyertainya, bentuk subjektivitas yang terbentuk darinya, relasi kekuasaan yang ada di

³⁹⁴ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.16

³⁹⁵ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.16

³⁹⁶ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.16

³⁹⁷ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.16

³⁹⁸ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.16

³⁹⁹ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.16

⁴⁰⁰ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.16

balik pengetahuan dan praktik sosial tersebut, serta kesalingberkaitan di antara semua aspek ini.⁴⁰¹

Displacement: hasil proses pemindahan yang biasanya menjadi pengganti atas keinginan-keinginan jahat terhadap orang yang ia cintai.⁴⁰²

Ego: merupakan bagian yang terorganisasi dari *id*. Ego menjaga agar tuntutan instingtual *id* tetap berada dalam tingkatan yang terendah. Untuk itu ego diharuskan menjaga pengeluaran energi yang sangat besar terhadap anti kateksis (energi psikis yang diikat). Ego mewakili alasan dan kewarasan, berbeda dengan *id* yang mewakili hasrat.⁴⁰³ Ego juga adalah mekanisme psikis yang berfungsi mengatur pembentukan realitas.⁴⁰⁴

Ego ideal: mekanisme psikis dalam psikoanalisis Lacanian yang memungkinkan kita mengidentifikasi diri dengan orang lain, serta menjadikannya sebagai model dalam menjalani kehidupan.⁴⁰⁵

Electra Complex: Kompleks Oedipus pada perempuan. Dimana ketidaksukaan kepada ibunya semakin menguat karena ibunya menjadi pesaing dalam mendapatkan segala sesuatu dari ayahnya.⁴⁰⁶

Fakta (Fact): segala sesuatu yang memiliki eksistensi faktual, yaitu yang dapat ditangkap oleh kemampuan indra manusia, yang meskipun demikian belum tentu merupakan kenyataan, dalam pengertian bersifat virtual.⁴⁰⁷

Fantasmagoria (Phantasmagoria): muncul dan menghilangnya citra panorama sosok-sosok nyata maupun imajiner, sebagai akibat dari efek-efek yang ditimbulkan oleh teknologi media, seperti film, televisi, komputer, atau internet.⁴⁰⁸

⁴⁰¹ *Ibid*, hal.16

⁴⁰² Sigmund Freud, **Totem dan Tabu**, hal.117

⁴⁰³ Nandor Fodor & Frank Gaynor, **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, hal.76-79

⁴⁰⁴ Yasraf Amir Piliang, **Hipersemiotika**, hal.16

⁴⁰⁵ *Ibid*, hal.16

⁴⁰⁶ Nandor Fodor & Frank Gaynor, *opcit*, hal. 156

⁴⁰⁷ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.16

Fetis (*Fetish*): setiap objek yang di dalamnya dianggap bersemayam ruh atau kekuatan tertentu, sehingga menimbulkan pengaruh magis dan daya pesona (dalam antropologi) dan rangsangan seksual tertentu (dalam seksualitas).⁴⁰⁹

Fetisisme (*Fetishism*): sikap yang menganggap adanya kekuatan, ruh atau daya pesona tertentu yang bersemayam pada objek tertentu.⁴¹⁰

Fenoteks adalah teks aktual yang bersumber dari geno-teks. Feno-teks meliputi seluruh fenomena dan ciri-ciri yang dimiliki oleh struktur bahasa, kaidah-kaidah genre, bentuk melimastik yang terkode, idiolek, pengarang, dan gaya intepretasi. Singkatnya segala sesuatu di dalam performansi bahasa yang berfungsi untuk komunikasi, representasi dan ekspresi, segala sesuatu yang dapat diperbincangkan, yang membentuk jejalin nilai-nilai budaya, yang secara langsung berhubungan dengan alibi-alibi ideologis di suatu jaman.⁴¹¹

Fiksasi Makna: menurut Ricouer, fiksasi atau inskripsi merupakan proses pemertahanan makna-makna wacana di dalam teks (tulisan). Ketika kita berbicara, ujaran-ujaran kita lenyap dengan segera, seolah-olah menguap di udara, kecuali kalau apa yang kita katakan itu tertera (*inscribed*) dalam tulisan atau alat perekam lainyang mungkin. Walaupun sudah terekam, tetap tak ada yang bisa menjamin bahwa ujaran-ujaran itu tidak lenyap, namun makna-maknanya- yang ducapkan (*the said*), *noema*, bukan pengucapannya (*the saying*), *noesis*- akan tetap bertahan, paling tidak pada batas tertentu dan untuk sementara waktu. Ciri ini tidak cuma berlaku bagi makna-makna di dalam wacana, melainkan juga bagi tindakan (*action*) pada umumnya. Makna tindakan di dalam sebuah peristiwa, seperti juga dalam perilaku lainnya, mampu bertahan dengan suatu cara yang tidak dapat terjadi dalam aktualitasnya. Melalui suatu proses yang ekuivalen dengan fiksasi makna ke dalam tulisan ini, tindakan-tindakan sebagai sesuatu yang bermakna- akan mampu meninggalkan jejak-jejaknya, mengendap di dalam rekaman sejarah.⁴¹²

⁴⁰⁸ *Ibid*, hal.16

⁴⁰⁹ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.17

⁴¹⁰ *Ibid*, hal.17

⁴¹¹ Kris Budiman, **Kosa Kata Semiotika**, hal.35

⁴¹² *Ibid*, hal.35-36

Formalisme: nama yang diberikan bagi suatu aliran kritik sastra yang berkembang sekitar tahun 1920-an di Rusia, namun kemudian mendapatkan tekanan politik di tahun 1930. Tokoh-tokoh yang terkenal antara lain adalah linguis dan ahli sejarah sastra Boris Eichenbaum, Victor Shlovsky, Roman Jakobson, Boris Tomasjevsky, Juri Tynyanov, dan lain-lain. Menurut aliran formalis, seni adalah sebuah aktivitas manusia yang otonom, permanen, mandiri dan sinambung; yang tidak membutuhkan hal-hal lain di luar dirinya. Kaum formalis sangat tertarik dengan 'bagaimana'nya sastra atau ciri pembeda karya sastra pada umumnya yang hakiki. Mengutip diktum Shklovsky, "karya seni, dalam arti sempit, adalah karya-karya yang diciptakan melalui teknik-teknik khusus, yang dirancang sedemikian rupa agar menjadi karya yang seartistik mungkin."⁴¹³ Paham formalisme ini bertentangan dengan gagasan Kristeva yang percaya bahwa ketidaksadaranlah yang paling mempengaruhi penciptaan sebuah karya seni.

Genoteks adalah dalah teks yang mempunyai kemungkinan tak-terbatas, yang menjadi substratum bagi teks-teks aktual. Geno-teks dapat pula dianggap sebagai suatu sarana yang memuat seluruh evolusi historis bahasa dan aneka praktek penandaan. Seluruh kemungkinan yang dimiliki oleh bahasa di masa lampau, sekarang dan masa yang akan datang, sebelum tertimbun dan tenggelam di dalam feno-teks tercakup di dalamnya.⁴¹⁴

Hasrat (*desire*): sebuah mekanisme psikis berupa gejala rangsangan terhadap objek atau pengalaman yang menjanjikan kepuasan, yang selalu berupa sesuatu yang berbeda, sesuatu yang telah hilang selamanya dalam diri setiap manusia dewasa, yaitu kepuasan 'bersatu' dengan ibu.⁴¹⁵

Hegemoni (*Hegemony*): dominasi sebuah kelas sosial terhadap kelas lainnya, lewat keberhasilannya menanamkan pandangan hidup, relasi sosial, serta hubungan kemanusiaannya, sehingga diterima sebagai sesuatu yang dianggap benar (*common-sense*) atau alamiah oleh orang-orang yang sebetulnya tersubordinasi.⁴¹⁶

⁴¹³ *Ibid*, hal.37-38

⁴¹⁴ *Ibid*, hal.41

⁴¹⁵ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas*, hal.17

⁴¹⁶ Yasraf Amir Piliang, *Posrealitas*, hal.17

Hermeneutika: teknik atau seni penafsiran teks, untuk memahami makna yang tersembunyi di baliknya.⁴¹⁷

Hipersemiotika: ilmu tentang tanda dan fungsinya dalam masyarakat, yang secara khusus menyoroti sifat berlebihan atau eksese-eksese pada tanda, sistem tanda, dan proses pertandaan.⁴¹⁸

Id: ketidaksadaran merupakan satu-satunya sifat yang dimiliki *id*. *Id* dan ketidaksadaran memiliki kesatuan yang sama seperti pada *ego* dan kondisi pra sadar; bahkan lebih eksklusif. Awalnya semua adalah *id*. *Ego* dibentuk dari *id* dengan pengaruh yang berkelanjutan dari dunia luar.⁴¹⁹

Ideologi: sistem kepercayaan dan sistem nilai serta representasinya dalam berbagai media dan tindakan sosial.⁴²⁰

Implosi (*Implosion*): kecenderungan suatu zat untuk meledak ke arah dalam atau ke arah sebuah titik pusat, disebabkan ada gaya gravitasi yang sangat kuat yang bekerja pada titik pusat tersebut.⁴²¹

Inertia: Suatu keadaan yang stagnan/ mandeg, misalnya kematian yang meredakan ketegangan dalam hidup.⁴²²

Inses: hubungan seksual antar anak dan orang tua. Aturan yang ada melarang hubungan seksual untuk melindungi integritas keluarga dan akses terhadap perempuan.⁴²³

Intertekstualitas (*Intertextuality*): kesalingbergantungan satu teks dengan teks-teks sebelumnya, dalam bentuk persilangan berbagai kutipan dan ungkapan-ungkapannya, yang

⁴¹⁷ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.17

⁴¹⁸ *Ibid*, hal.18

⁴¹⁹ Nandor Fodor & Frank Gaynor, **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, hal.110

⁴²⁰ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.17

⁴²¹ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.18

⁴²² Julia Kristeva, **Revolutions in Poetic Language**, hal.150

⁴²³ Maggie Humm, *opcit*, hal.217

satu sama lain saling mengisi.⁴²⁴ Prinsip yang paling mendasar dari intertekstualitas menurut Kristeva adalah bahwa seperti halnya tanda-tanda mengacu kepada tanda-tanda yang lain, setiap teks-teks yang lain. Dengan kata lain, intertekstualitas dapat dirumuskan secara sederhana sebagai hubungan antara sebuah teks tertentu dengan teks-teks lain. Gerakan intertekstualitas ini tanpa batas, sejajar dengan proses semiosis yang juga tak berujung pangkal. Sebagaimana dikatakan oleh Kristeva: setiap teks memperoleh bentuknya sebagai mosaik kutipan-kutipan, setiap teks merupakan rembesan dan transformasi dari teks-teks lain. Sebuah karya hanya dapat dibaca dalam kaitannya dengan atau dalam pertentangannya terhadap teks-teks lain yang menjadi resapannya. Melalui hal terakhir inilah seseorang beserta harapan-harapannya, dapat membaca dan menstrukturkan teks, menemukan ciri-ciri yang menonjol di dalam sebuah teks dan memberikannya sebuah struktur.⁴²⁵

Jouissance: semacam kepuasan atau kenikmatan yang luar biasa.⁴²⁶ Menurut Roland Barthes, *jouissance* adalah pengalaman yang diperoleh di dalam aktivitas membaca teks melibatkan dua jenis 'kenikmatan' yaitu *plaisir* (kenikmatan) dan *jouissance* (kesukacitaan, *ecstasy* bahkan kenikmatan seksual yang orgasmik). *Plaisir* diperoleh melalui proses membaca yang 'tembak langsung' (*straight forward*), sedangkan *jouissance* melalui sebuah perasaan tersendat-sendat dan terganggu. Hal ini menyiratkan bahwa sementara *plaisir* merekat pada tatanan bahasa yang serba jelas, yang tersedia sebagai material teks yang enak dibaca sementara *jouissance* terlahir dari teks-teks yang enak ditulis atau pada detik-detik klimaks ketika membaca teks yang enak dibaca ketika tatanannya hancur berantakan, ketika bahasa yang serba jelas tiba-tiba jungkir balik (*subverted*) dan muncrat seperti sebuah orgasme. Teks *plaisir* merupakan teks yang berisi, mengisi, kesenangan yang pasti, teks yang bersumber dari kultur dan enggan melepaskan diri darinya, terkait dengan praktik membaca yang membuat kerasan (*comfortable*). Sementara itu teks *jouissance* adalah teks yang mendedahkan suatu rasa kehilangan teks yang tidak membuat kerasan, yang bahkan pada momen tertentu membosankan; yang menggoncangkan asumsi-asumsi historis,

⁴²⁴ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.18

⁴²⁵ Kris Budiman, **Kosa Kata Semiotika**, hal.51-52

⁴²⁶ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.17

kultural dan psikologis pembacanya; teks yang merusak konsistensi selera, nilai-nilai serta ingatan pembacanya yang membawanya ke arah krisis hubungan dengan bahasa.⁴²⁷

Kastrasi: kecemasan anak laki-laki bila ayahnya akan merampas kemaskulinannya. Kecemasan kastrasi ini menjadi salah satu hal yang berpengaruh paling kuat terhadap pengembangan karakter anak dan menentukan arah kecenderungan seksualnya di masa yang akan datang.⁴²⁸

Kekerasan simbolik (*symbolic violence*): sebuah bentuk kekerasan yang dilakukan dengan cara yang halus melalui suatu mekanisme tertentu (misalnya mekanisme kekuasaan) sehingga tidak tampak sebagai satu kekerasan.⁴²⁹

Kekuasaan (*power*): mekanisme kekuatan sosial dalam teori diskursus Foucault, yang bersifat plural, produktif, muncul pada tingkat perifer, dan dibangun bukan dengan cara represi tetapi stimulasi.⁴³⁰

Kinship: Kekerabatan adalah keluarga dan hubungan waris dimana hak-hak sosial dan tabu disepakati.⁴³¹

Kode (*Code*): cara pengombinasian tanda yang disepakati secara sosial, untuk memungkinkan satu pesan disampaikan dari seseorang ke orang lainnya.⁴³²

Konotasi: adalah aspek makna yang berkaitan dengan perasaan dan emosi serta nilai-nilai kebudayaan dan ideologi.⁴³³ Konotasi menghasilkan makna baru yang diberikan oleh pemakai tanda sesuai keinginan masyarakatnya. Konsep konotasi ini digunakan Barthes untuk menjelaskan bagaimana gejala budaya yang dilihat sebagai tanda memperoleh makna khusus (konotasi) dari anggota masyarakat. Konotasi merupakan segi ideologi tanda. Jadi

⁴²⁷ Kris Budiman, *opcit*, hal.56-57

⁴²⁸ Nandor Fodor & Frank Gaynor, **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, hal.25

⁴²⁹ *Op cit*, **Posrealitas**, hal.17-18

⁴³⁰ *Ibid*, hal.18

⁴³¹ Maggie Humm, *opcit*, hal.229

⁴³² *Op cit*, **Hipersemiotika**, hal.18

⁴³³ *Ibid*, hal.18

jika pengembangannya ke arah metabahasa untuk makna ‘tempat napi dikurung’ maka selain kata penjara disebut juga hotel prodeo, dll.⁴³⁴ Catatan tambahan dari penulis: demikian juga dengan kata perkosaan lalu menjadi bias konotasi karena disebut digauli, ditiduri, dll.

Konotasi vs. Denotasi: Barthes mengembangkan teori konotasi sebagai dasar mengkaji budaya dan membangun teori kebudayaan. Dalam kajian tentang kebudayaan, teori konotasi dikembangkan menjadi teori tentang mitos. Berbeda dengan makna mitos yang kita kenal, Barthes mengemukakan bahwa mitos adalah bahasa (*le mythe est un parole*) dalam uraiannya ia mengemukakan bahwa mitos dalam pengertian khusus ini merupakan pengembangan dari konotasi. *Parole* itu mengandung pesan dan tidak selalu harus berbentuk lisan dan bahkan tidak selalu harus verbal. Barthes membuktikan itu dengan melakukan ‘pembongkaran semiologis’ terhadap sejumlah gejala kebudayaan massa (makna yang sudah membudaya).⁴³⁵ Menurut Barthes, petanda-petanda dalam konotasi adalah fragmen-fragmen ideologi, yang menjalin hubungan komunikasi dengan kebudayaan, pengetahuan, dan sejarah. Melalui petanda-petanda ini, dapat dikatakan dunia atau lingkungan sekitar teresapkan ke dalam sistem. Mungkin dapat dikatakan juga bahwa ideologi merupakan forma (istilah Hjelmslev) dari petanda-petanda konotasi, sementara retorik adalah forma dari penanda-penanda konotasi yang disebut sebagai konotator-terbentuk oleh tanda-tanda (kesatuan antara penanda dan petanda) dari sistem pertama, sistem denotasi. Sementara itu, petanda-petanda konotasi yang sekaligus berkarakter general, global dan tersebar, merupakan suatu fragmen ideologi.⁴³⁶

Krisis (Crisis): ketidakmampuan satu sistem untuk mempertahankan sistem normatif yang berlaku, akibat dari pengaruh-pengaruh internal maupun eksternal.⁴³⁷

Kultur patriarkhi: adalah suatu sistem otoritas laki-laki yang menindas perempuan melalui institusi sosial, politik dan ekonomi. Patriarkhi mempunyai kekuatan dari akses laki-

⁴³⁴ Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, hal.12 & 13

⁴³⁵ *Ibid*, hal.32-33

⁴³⁶ Kris Budiman, *Kosa Kata Semiotika*, hal.65-66

⁴³⁷ *Opcit*, *Hipersemiotika*, hal.18

laki yang lebih besar terhadap, dan menjadi mediasi dari sumber daya yang ada dan ganjaran dari struktur otoritas di dalam dan di luar rumah.⁴³⁸

Langue: sebuah konsep sentral dalam semiotika structural de Saussure, yang digunakan untuk menjelaskan bahasa sebagai sebuah sistem, yang dibedakan dengan bahasa sebagai sebuah praktik.⁴³⁹

Libido: setiap energi seksual, emosional, dan psikis, yang cenderung memilih objek kepuasan terlarang (*incest*), dengan mendobrak setiap tabu atau konvensi sosial.⁴⁴⁰

Logos: kebenaran dari kebenaran, atau kebenaran tertinggi yang merupakan sumber dari segala kebenaran.⁴⁴¹

Materialisme (*Materialism*): satu paham bahwa segala yang ada hanya yang bersifat material, dan makna kehidupan hanya dibangun di dunia ini yang juga bersifat material.⁴⁴²

Metabahasa: menurut Barthes, apabila di dalam konotasi penanda-penanda dari sistem keduanya tersusun dari tanda-tanda sistem pertama, maka di dalam metabahasa sistem sinifikasi pertama menjadi petanda-petanda pada sistem kedua. Dengan kata lain, metabahasa merupakan sebuah sistem yang lapis isinya tersusun dari tanda-tanda sistem pertama. Jelas berdasarkan pandangan ini, semiologi itu sendiri pun dapat dijadikan sebagai sebuah contoh metabahasa, karena sebagai suatu sistem tataran kedua, semiologi memperlakukan bahasa pada tataran pertama sebagai objek studinya, sebagai petanda di sekujur metabahasanya.⁴⁴³

⁴³⁸ Maggie Humm, *opcit*, hal.332

⁴³⁹ *OpCit*, **Posrealitas**, hal.18

⁴⁴⁰ *OpCit*, **Hipersemiotika**, hal.19

⁴⁴¹ *OpCit*, **Hipersemiotika**, hal.19

⁴⁴² *Ibid*, hal.19

⁴⁴³ Kris Budiman, **Kosa Kata Semiotika**, hal.73

Metafisika (*metaphysics*): cabang filsafat yang berkaitan dengan pemahaman eksistensi, kebenaran, dan pengetahuan, yang melampaui batasan pengetahuan dan pengalaman fisik, intuitif, dan empirik manusia.⁴⁴⁴

Metafora: istilah yang diperkenalkan Jakobson dan biasanya mengacu pada kepada gejala penggantian sebuah kata harafiah dengan sebuah kata lain yang figuratif. Yang menjadi dasar dari penggantian ini adalah kemiripan atau analogi di antara kata yang harafiah dan penggantinya yang metaforik. Roman Jakobson membedakan secara tegas proses metaforik ini dengan proses metonimik, yang tidak hanya terdapat pada tataran ekspresi individual, melainkan juga pada tataran pola-pola kewacanaan yang lebih luas, khususnya di dalam karya-karya sastra, wacananya mungkin bisa bergeser dari satu topik ke topik lain sesuai dengan hubungan similaritas (proses metaforik) atau mungkin atau mungkin pula kontiguitas (proses metonimi).

Metonimi: mengacu pada Jakobson, jika penggantian metaforik lebih berdasarkan pada kemiripan atau analogi, penggantian metonimik dapat terjalin atas dasar hubungan asosiatif di antara kata yang harafiah dan penggantinya. Hal-hal yang berkaitan secara logis (sebab-akibat), keseluruhan dan bagian, atau yang biasa ditemukan berbarengan di dalam konteksnya yang familiar, semuanya membangun hubungan metonimik satu dengan yang lain.⁴⁴⁵

Mimesis: secara tradisional, mimesis biasa dipersamakan dengan imitasi atau representasi. Akan tetapi akhir-akhir ini pengertian mimesis digunakan pula untuk mengacu kepada upaya untuk memperlakukan bahasa sebagai sesuatu yang harafiah representasional. Apabila upaya ini tidak mungkin- seperti pada metafora, metonimi, atau kiasan-kiasan lainnya, maka seorang pembaca harus bergeser dari mimetic ke semiosis. Artinya ia harus menyerah karena usahanya untuk beralih dari kata-kata ke benda-benda telah mengalami kegagalan. Sampai disini mau tidak mau ia harus menerima prinsip semiosis yang bergerak dari kata-kata, dari satu tanda ke tanda yang lain, tiada akhir.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.19

⁴⁴⁵ Kris Budiman, *opcit.*, hal.74

⁴⁴⁶ *Ibid*, hal.74-75

Metalinguistik: bahasa yang digunakan untuk menerangkan bahasa. Contoh formalin adalah larutan bening berbau mengandung sedikit methanol.⁴⁴⁷

Mytheme: istilah yang digunakan Levi-Strauss guna mengenali konstituen-konstituen mitos serta bagaimana menetapkan ‘buhul relasi-relasi’ bukan sebagai terma-terma relasional yang terpisah-pisah. Bila fonem disebut sebagai ‘buhul cirri-ciri distingtif’ dikarenakan keterlibatannya sekaligus di dalam di dalam sejumlah relasi oposisionalnya, maka buhul Levi-Strauss merupakan seperangkat satuan yang saling berbagi sebuah ciri fungsional. Buhul relasi-relasi ini dapat dinamakan sebagai *mytheme* yakni pereduksian sebuah mitos ke dalam satuan-satuan relasional.⁴⁴⁸

Mitologi Sosial: Dalam bukunya *Man’s World Woman’s Place* (1971) Elizabeth Janeway menjelaskan serangkaian keyakinan dan praktek normatif yang membentuk kehidupan sosial sesuai dengan nilai-nilai patriarkis sebagaimana slogan ‘tempat perempuan adalah di rumah’. Janeway menyatakan bahwa mitologi sosial muncul dari kesenjangan kekuasaan di antara kedua jenis kelamin.⁴⁴⁹

Mitos: menurut Levi-Strauss mitos adalah bahasa, bagian dari bahasa, yang substansinya tidak terdapat pada gaya, irama ataupun sintaksis, melainkan pada cerita yang diungkapkannya. Fungsi mitos terletak pada suatu tataran khusus yang di dalamnya makna-makna melepaskan diri dari landasan yang semata-mata kebahasaan. Mitos menurut Barthes adalah bagian dari tuturan, sesuatu yang hampir mirip dengan ‘representasi kolektif’ di dalam sosiologi Durkheim. Mitos yang bisa dibaca pada ‘tuturan-tuturan’ anonym seperti iklan, pers dan lain-lain dikendalikan secara sosial dan merupakan suatu ‘cerminan’ yang terbalik: mitos membalik sesuatu yang cultural atau historis menjadi alamiah. Melalui sebuah kajian semiologis, inverse pada mitos ini dapat ‘dikembalikan’ dengan cara memilah amanatnya ke dalam dua buah sistem signifikansi: pertama sistem konotasi yang petanda-petandanya bersifat ideologis, dan kedua sistem denotasi yang berfungsi untuk

⁴⁴⁷ Benny H. Hoed, *opcit*, hal.32-33

⁴⁴⁸ Kris Budiman, *opcit*, hal.72-75

⁴⁴⁹ Maggie Humm, *opcit*, hal.450

menaturalisasi proposisi dengan cara memberikan sebuah jaminan berupa suatu yang paling inosens yaitu bahasa.⁴⁵⁰

Oedipus Complex: disebut demikian karena substansi esensialnya ditemukan dalam mitologi Yunani mengenai kisah tokoh Oedipus yang tanpa sengaja atau tanpa disadari telah membunuh ayahnya, lalu menikahi ibunya sendiri. Suatu perbuatan yang dapat dimengerti dengan mudah dan tak bisa dihindarkan. Kastrasi (pengebirian) juga ada dalam legenda Oedipus dimana ia membutakan matanya sendiri sebagai hukuman setelah menyadari kejahatannya, yaitu membunuh ayah dan mengawini ibu.⁴⁵¹

Ontologi (ontology): teori tentang eksistensi, atau secara lebih sempit, tentang segala sesuatu yang sebenar-benarnya ada, sebagai kebalikan dari sesuatu yang tampak ada, padahal sesungguhnya tidak sebenar-benar ada.⁴⁵²

Oposisi biner: prinsip pertentangan diantara dua istilah berseberangan dalam strukturalisme, yang satu dianggap lebih superior dari yang lainnya: maskulin/feminin, barat/timur, dan sebagainya.⁴⁵³

Parole: praktik penggunaan bahasa dan sistemnya secara konkrit di dalam masyarakat.⁴⁵⁴

Paradigmatik: setiap tanda berada dalam kodenya sebagai bagian dari suatu paradigma, suatu sistem relasi *in absentia* yang mengaitkan tanda tersebut dengan tanda-tanda lain-entah berdasarkan kesamaan atau perbedaan- sebelum ia muncul dalam tuturan. Di dalam bahasa, sebuah kata berhubungan secara paradigmatik dengan sinonim-sinonim atau antonym-antonimnya, juga dengan kata-kata lain yang memiliki bentuk dasar yang sama atau yang berbunyi mirip dengannya. Struktur paradigmatik ini menyajikan sebuah ruang substitusi potensial yang dapat menghasilkan metafora.⁴⁵⁵

⁴⁵⁰ Kris Budiman, *opcit*, hal. 75-76

⁴⁵¹ Nandor Fodor & Frank Gaynor, **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, hal.156

⁴⁵² *OpCit*, **Posrealitas**, hal.19

⁴⁵³ *Ibid*, **Posrealitas**, hal.19

⁴⁵⁴ *OpCit*, **Posrealitas**, hal.19

⁴⁵⁵ Kris Budiman, *opcit*, hal.89

Patriarki: konsep yang mengacu pada satu kondisi bahwa segala sesuatu diterima secara fundamental dan universal sebagai dominasi kaum laki-laki.⁴⁵⁶

Pembagian kerja: Shulamith Firestone menganggap bahwa pembagian kerja merupakan salah satu dari perbedaan utama yang mendasar dalam kekuasaan antara perempuan dan laki-laki. Para antropolog menunjukkan bahwa apapun bentuk pembagian kerja secara seksual, tugas dan peran yang diberikan kepada laki-laki selalu lebih penting dan signifikan. Susan Griffin juga menyebutkan bahwa pembagian kerja secara keseluruhan di dalam budaya barat secara artifisial telah menempatkan kontrol bahasa bagi laki-laki dan alam untuk perempuan.⁴⁵⁷

Penanda (*signifier- signifiant*): citraan atau kesan mental dari sesuatu yang bersifat verbal atau visual seperti suara, tulisan dan benda.⁴⁵⁸

Perkawinan: Perkawinan adalah institusi yang secara tradisional menyediakan identitas sosial bagi perempuan.⁴⁵⁹ Misalnya apakah nanti ia berhak atas garis kekuasaan (sebagai selir atau permaisuri) atau apakah ia menyanggah gelar nona atau nyonya.

Petanda (*signified- signifie*): konsep abstrak atau makna yang dihasilkan oleh tanda.

Pertandaan (*signification*): hubungan antara penanda dengan petanda, yaitu cara tertentu sebuah citraan mental berhubungan dengan sebuah makna.

Falus (*phallus*): sebuah metafora yang digunakan Lacan untuk menjelaskan sebuah objek simbolik yang merupakan objek hasrat seorang ibu, untuk membedakannya dengan objek biologis yang disebut penis.⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.19

⁴⁵⁷ Maggie Humm, *opcit*, hal. 113 - 114

⁴⁵⁸ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.19

⁴⁵⁹ Maggie Humm, *opcit*, hal.266

⁴⁶⁰ *Opcit*, **Hipersemiotika**, hal.20

Relasi gender: dimaknai oleh Gayle Rubin sebagai produk relasi sosial berkaitan dengan seksualitas.⁴⁶¹

Riset: Tujuan dari riset feminis adalah menciptakan teori-teori yang didasarkan pada pengalaman nyata dan bahasa perempuan dengan meneliti kehidupan dan dan pengalaman perempuan dalam istilah-istilah mereka sendiri. Selain itu riset feminis mengundang keterlibatan subjektif dalam dalam upayanya untuk mendapatkan pemahaman teoretis baru.⁴⁶² Maria Mies telah membangun kriteria tertentu untuk riset feminis: secara sadar riset tersebut harus parsial, riset dari bawah, menciptakan perubahan dengan keterlibatan dalam liberasi perempuan, menyadarkan, menggunakan sejarah perempuan, dan menjadi bagian dari diskusi kolektif dengan perempuan.⁴⁶³

Seksualitas: Feminisme percaya bahwa kontrol laki-laki terhadap reproduksi dan seksualitas tubuh perempuan merupakan aktivitas utama patriarki. Dalam hal ini feminisme percaya bahwa bentuk-bentuk seksualitas bukanlah sesuatu hal yang inheren dalam diri perempuan melainkan refleksi institusi politik dan budaya yang mempengaruhi kondisi kehidupan dan kesadaran individu. Psikoanalisis feminis Dorothy Dinnerstein misalnya menyatakan bahwa ada standar ganda dalam seksualitas, dimana laki-laki dianggap mempunyai hakikat poligamus dan perempuan dianggap pada dasarnya monogamus.⁴⁶⁴

Semantika adalah sebuah pendekatan terhadap bahasa sebagai suatu proses penandaan (*signifying process*) yang heterogen dan terletak pada subjek-subjek yang berbicara (*speaking subjects*). Semantika berbeda dengan semiotik sistem-sistem yang melakukan deskripsi sistematis terhadap kendala-kendala social dan simbolik di setiap praktek penandaan. Titik berangkat semantika adalah suatu teori makna yang niscaya menyesuaikan dirinya dengan teori tentang subjek yang berbicara. Semantika mengkaji strategi-strategi bahasa yang khas dalam situasi-situasi yang khas. Ia merupakan pengkajian terhadap bahasa sebagai wacana yang spesifik bukan sebagai sistem (*langue*) yang berlaku umum. Sebagai suatu teori tekstual yang tidak berorientasi pada sistem, semantika

⁴⁶¹ Maggie Humm, *opcit*, hal.179

⁴⁶² Maggie Humm, *opcit*, hal. 402

⁴⁶³ *Ibid*, hal.403

⁴⁶⁴ *Ibid*, hal.432-433

mendekati dan memahami makna secara kontekstual, menganggap bahwa pengkajian teks beserta dengan konteks masing-masing adalah sama pentingnya.

Semiotika: adalah ilmu yang mengkaji tanda dalam kehidupan manusia. Karena manusia memiliki kemampuan untuk memberikan makna pada berbagai gejala sosial budaya dan alamiah, maka sayapun berkesimpulan bahwa tanda adalah bagian dari kebudayaan manusia. Dengan demikian semiotika adalah ilmu yang dapat digunakan untuk mengkaji tanda dalam kehidupan manusia.⁴⁶⁵

Semiotik Chora: dipahami sebagai pra-verbal psikis feminin/ denyut nadi biolokal yang mendahului subjektivitas dan bahasa); penyajian simbolik atas waktu maskulin dari bahasa, logika dan hukum); tahap cermin (*threshold* – ambang antara yang semiotik dan simbolik) dan *jouissance* (perjumpaan dari semiotik dan simbolik dalam seni momentum kenikmatan yang ekstrem). Gagasan terminologi chora diadopsi Kristeva dari istilah Plato yang mengacu pada gerakan dan artikulasi sementara yang ekstrem yang terkonstitusi dari gerakan dan spasi sekejap.⁴⁶⁶ Chora menggambarkan totalitas non-ekspresif yang terbentuk dari dorongan dalam gerakan yang diregulasikan. Kita membedakan ini dari artikulasi yang tidak pasti yang sangat bergantung pada representasi. Chora menjadi modalitas pemakna yang membedakan antara yang riil dan yang simbolik. Ia merupakan ritme spasi yang sekejap meski belum merepresentasikan sesuatu untuk seseorang. Semiotik chora/ yang feminin ini selanjutnya akan muncul dalam teks-teks sebagai penanda yang mengantarkan penulis ataupun pembaca dalam penikmatan tahap pra-oedipal dimana tubuh maternal dinikmati. Sementara teks yang merefer pada tahap oedipal tubuh maternal dijadikan abjeksi/ ditolak.

Signification: praktek pemaknaan.⁴⁶⁷ Pemaknaan (*signification*) teks tidak sekedar hasil memahami secara tunggal, tetapi suatu proses. Baik Barthes maupun Kristeva mengemukakan bahwa pemaknaan teks tidak tunggal. Barthes bicara tentang ‘kebebasan pembaca’, sedangkan Kristeva bicara tentang subjek bahasa yang plural dan *multiple*.

⁴⁶⁵ Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya*, hal.ix

⁴⁶⁶ Julia Kristeva, *Revolutions in Poetic Language*, hal..25

⁴⁶⁷ Benny H. Hoed, *opcit*, hal.60

Kristeva menambahkan bahwa subjek bahasa sendiri sebenarnya tidak ada secara hakiki, ia ada karena merupakan bagian dari proses pemaknaan. Baik barthes maupun kristeva mengatakan bahwa pemaknaan merupakan proses bukan hasil. Hubungan *signifiant* dan *signifie* tidak lagi sederhana seperti digambarkan de Saussure. Sebagai bagian dari parole, pemaknaan teks dapat bertentangan dengan *langue* meskipun bahasa secara sosial masih terkendali.⁴⁶⁸

Significance: produktivitas makna yang mengandung konsep kreativitas dan keterbukaan. Proses *significance* terbuka pada dua jalur: yakni jalur ‘intertekstual’ dan jalur ‘badaniah’. Pada jalur intertekstual, produksi teks tidak bersumber pada satu subjek saja. Tetapi melalui subjek itu terjadi proses yang berasal dari berbagai teks lain yang diketahuinya. Kreativitas tidak murni, tetapi merupakan hasil pengaruh yang datang dari berbagai teks lain yang sudah ada lebih dulu. Kedua aspek badaniah: merupakan konsep teoritis yang menarik karena mengakui adanya proses pratanda atau pramakna yang terjadi karena desakan naluri manusia. Dalam hal ini kita merujuk pada Freud yang mengemukakan pentingnya aspek tak sadar pada manusia.⁴⁶⁹

Simbol: simbol menurut Charles Sanders Peirce adalah tanda yang menunjukkan hubungan alamiah antara penanda dengan petandanya. Hubungan di antaranya bersifat arbitrer, hubungan berdasarkan konvensi masyarakat.⁴⁷⁰

Sinkroni vs. Diakroni: sinkroni adalah gejala kebahasaan yang ada pada lapisan waktu dan ruang tertentu. Diakronis adalah perkembangan yang ada dari satu lapisan waktu ke lapisan waktu yang lain.⁴⁷¹

Sintagmatik vs. Paradigmatik: Barthes menggunakan konsep sintagmatik-paradigmatik untuk menjelaskan gejala budaya.⁴⁷² Mmenyangkut sifat relasi antar komponen dalam struktur dan sistem. Sintagmatik adalah relasi antarkomponen dalam struktur yang sama,

⁴⁶⁸ *Ibid*, hal.62

⁴⁶⁹ *Ibid*, hal.61

⁴⁷⁰ <http://id.wikipedia.org/wiki/Semiotika>

⁴⁷¹ *Ibid*, hal.28

⁴⁷² *Ibid*, hal.58-59

sedangkan paradigmatik: struktur dan komponennya berada di luar struktur (sifatnya asosiatif). Misal: anjing menggigit Ali dan Ali menggigit anjing.⁴⁷³

Skizofrenia: kekacauan dalam struktur psikis berupa teralienasinya dan tercerabutnya seseorang dari realitas, kekacauan dalam struktur bahasa berupa terputusnya rantai pertandaan yang mengaitkan sebuah tanda dengan sebuah makna sehingga terjadinya kekacauan makna.⁴⁷⁴ Oleh Deleuze dan Guattari pengidap skizofrenia juga dianggap sebagai sebagai orang yang tidak mempunyai konsep diri (*self*) yang tetap, tetapi jamak dalam pengertian selalu berpindah-pindah konsep diri secara tak berhingga (*multiple self*). Begitu juga ia tidak pernah mempunyai konsep teritorial yang tetap, tetapi berpindah-pindah teritorial secara tak berhingga.⁴⁷⁵

Standar ganda: Suatu istilah yang mendeskripsikan ketika dua sosok yang sama diukur dengan standar yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Eichter mendeskripsikan bagaimana standar ganda jenis kelamin berurat dan berakar dalam semua aspek kehidupan sosial: hukum, ekonomi, pendidikan, media dan keluarga. Sikap-sikap terhadap pelacuran dan perkosaan merupakan pusat dari standar ganda patriarkis.⁴⁷⁶

Stereotip: Anggapan mengenai individu, kelompok atau objek.⁴⁷⁷

Strukturalisme: gerakan intelektual yang berkaitan dengan penyingkapan struktur berbagai pemikiran dan tingkah laku manusia, yang prinsipnya adalah bahwa satu totalitas yang kompleks hanya dapat dipahami sebagai satu perangkat unsur-unsur yang saling berkaitan.⁴⁷⁸

Subjek: manusia sebagai individu dibentuk yang dibentuk secara sosial lewat bahasa, pengetahuan dan ideologi yang telah ada.⁴⁷⁹

⁴⁷³ *Ibid*, hal.28

⁴⁷⁴ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.21

⁴⁷⁵ *Ibid*, hal.486

⁴⁷⁶ Maggie Humm, *opcit*, hal.118

⁴⁷⁷ *Ibid*, hal.458

⁴⁷⁸ *Opcit*, **Posrealitas**, hal.21

⁴⁷⁹ *Ibid*, hal.21

Super Ego: dalam rangkaian perkembangan individu, sebuah standar dibuat di dalam ego yang menentang kemauan lain dengan melakukan observasi, kritik dan larangan. Standar baru ini disebut dengan superego.⁴⁸⁰

Tabu: makna tabu terbagi dalam dua arah yang berlawanan. Di satu sisi, kata tersebut berarti keramat, suci; sementara di sisi lain berarti aneh, berbahaya, terlarang dan kotor. Dalam bahasa Polynesia, lawan kata *taboo* adalah *noa* dan kata tersebut menandakan sesuatu yang jamak disentuh (*accessible*). Dengan demikian dalam tabu terkandung konsep menjaga; tabu terutama terekspresikan dalam pelarangan dan pembatasan. Kata gabung *holy dread* (takut pada hal yang suci) bisa mewakili makna tabu.⁴⁸¹

Tanda (*sign*): unsur dasar dalam semiotika dan komunikasi yaitu segala sesuatu yang mengandung makna, yang mempunyai dua unsur yaitu penanda (bentuk) dan petanda (makna).⁴⁸²

Tatanan Simbolik: tatanan yang sudah ada ketika anak memulai berbahasa. Dalam tatanan simbolik *thetic* anak terkastrasi, kepatuhan pada hukum ayah dimulai dan super ego dimapankan.

Teks: kombinasi tanda-tanda, baik verbal maupun visual.⁴⁸³ Teks memiliki makna yang secara potensial ‘tidak terhingga’ yang diberikan oleh subjeknya. Hal ini terjadi karena subjek dalam praktek kebahasaan bukanlah satu dan yang utama. Subjek bahasa hanyalah tempat bahasa lewat. Teks pada hakikatnya bermakna plural dan pluralitas makna itu bersumber pada bahasa sendiri yang memiliki sifat tersebut. Akibatnya teks sebagai (sebagai manifestasi *parole*) dapat berlawanan dengan *langue*, yakni tidak selalu mengikuti *langue*. Namun pluralitas makna itu sekaligus dibatasi oleh konvensi sosial, yakni *langue*.⁴⁸⁴

Teks adalah bahasa lisan, bahasa tulis, gambar, bunyi, arsitektur, sistem makanan, sistem busana, dan berbagai manifestasi dari kebudayaan. Teks dalam pengertian Barthes dan

⁴⁸⁰ Fodor & Frank Gaynor, *opcit*, hal.213-214

⁴⁸¹ Sigmund Freud, **Totem dan Tabu**, hal.31-32

⁴⁸² *Op cit*, **Posrealitas**, hal.21

⁴⁸³ *Ibid*, hal.21

⁴⁸⁴ Benny H. Hoed, *opcit*, hal.61

Kristeva adalah bahasa lisan dan tulis sekaligus. Namun teks yang tertulis mempunyai tempat tersendiri karena sifatnya yang khusus.⁴⁸⁵

Thetic: Gagasan yang terbentuk ketika manusia memulai berbahasa. Bagi Kristeva, *thetic* yang berkembang dalam tahapan cermin adalah *thetic* yang terkastrasi. Dan disini mulai digalinya ide Julia Kristeva tentang *semiotik chora* yang mengawali tataran simbolik sebagai persiapan anak masuk ke dalam bahasa.



⁴⁸⁵ *Ibid*, hal.62

DAFTAR REFERENSI

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri, **Strukturalisme Lévi-Strauss, Mitos dan Karya Sastra**, Yogyakarta, Galang Press, 2001.
- Allen, Graham, *Intertextuality*, London, Routledge, 2000.
- Montagu, Ashley, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, Cleveland, The World Publishing Company, 1964.
- Badudu JS., Prof.Dr. & Prof.Dr. Sutan Moh.Zain., **Kamus Umum Bahasa Indonesia**, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1996.
- Bakker, Anton dan Zubair, Achmad Charris, **Metodologi Penelitian Filsafat**, Yogyakarta, Kanisius, 1990.
- Berret, Estelle, *Kristeva Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts*, New York, I.B Tauris & Co., 2011.
- Barthes, Roland, *Mythologies*, London, Vintage Books, 1993.
- Beauvoir, Simone de, *The Second Sex*, New York, Vintage Books, 1989.
- Budiman, Kris, **Kosa Kata Semiotika**, Yogyakarta: LKIS, 1999.
- Caputo, John. D, *Radical Hermeneutics*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Cassirer, Ernst, **Manusia dan Kebudayaan, Sebuah Esei tentang Manusia**, terj., Jakarta, PT Gramedia, 1987.
- Code, Lorraine, (Ed.), *Encyclopedia of Feminist Theories*, London, Routledge, 2000.
- Danandjaya, James, **Folklor, Dongeng dan Ilmu Gosip Nusantara**, Jakarta, Grafiti Pers, 1984.
- Dian K., **Cerita Rakyat Nusantara**, Jakarta, Penerbit Kelompok Gramedia, PT. Bhuana Ilmu Populer, 2010.
- Eco, Umberto, *a Theory of Semiotics*, Milan, a Midland Book, 1979.
- Elam, Diane, *Feminism and Deconstruction*, London, Routledge, 1994.
- Eliade, Mircea, *Myths, Dreams & Mysteries*, London, Gallimard, 1972.

- Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, New York, NAL Books, 1974.
- Endraswara, Suwardi, **Metodologi Penelitian Folklore: Konsep, Teori dan Aplikasi**, Media Pressindo, Yogyakarta, 2009.
- Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex*, New York, William Morrow and Company, Inc., 1970.
- Fodor, Nandor & Gaynor, Frank, **Kamus Psikoanalisis Sigmund Freud**, Yogyakarta, e-Nusantara, 2009.
- Guijt, Irene, (Eds.), *The Myth of Community: Gender Issues in Participatory Development*, Intermediate Technology Publications, 1998.
- Hall, (Ed.), *Representation: Cultural Representation and Signifying Practices*, London, Sage Publication, 2003.
- Harland, Richard, *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post Structuralism*, London, Routledge, 1987.
- Hesse-Biber, Sharlene, (Eds.), *Feminist Approaches to Theory and Methodology: An Interdisciplinary Reader*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Heraty, Toeti, **Calon Arang: Kisah Perempuan Korban Patriarki**, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- Hoed, Benny H, **Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya**, Jakarta, FIB UI Depok, 2008.
- Howard, Roy. J., **Hermeneutika, Wacana Analitik, Psikososial dan Ontologis**, terj., Bandung, Yayasan Nuansa Cendekia, 2000.
- Humm, Maggie, *The Dictionary of Feminist Theory*, London: Prentice Hall, 1999.
- Jackson, Stevi, (Eds.), *Women's Studies: A Reader*, New York, Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Kourany, Janet A., (Eds), *Feminist Philosophies: Problems, Theories and Applications*, New Jersey, Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Kristeva, Julia, *Desire in Language, a Semiotic Approach to Literature and Art by Julia Kristeva*, transl., New York, Columbia University Press, 1980.
- Kristeva, Julia, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, transl., New York, Columbia University Press, 1982.
- Kristeva, Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, trans., New York, Columbia University Press, 1984.

- Kristeva, Julia, *Strangers to Ourselves*, trans., New York, Columbia University Press, 1991.
- K.M., Saini, *Cerita Rakyat dari Jawa Barat*, Jakarta, Grasindo, 1993.
- Kurniawan, *Semiologi Roland Barthes*, Magelang, Yayasan INDONESIAITERA, 2001.
- Kusumohamidjojo, Budiono, *Filsafat Kebudayaan: Proses Realisasi Manusia*, Yogyakarta, Jalasutra, 2009.
- Levine, Steven Z., *Lacan Reframed: A Guide for the Arts Student*, New York, I.B.Tauris, 2008.
- Levi-Strauss, Claude, *The Elementary Structures of Kinship*, Oxford, Alden & Mowbray Ltd., 1970.
- Levi-Strauss, Claude, *Mitos dan Makna: Membongkar Kode-kode Budaya*, Marjin Kiri, Tangerang, 2005
- Levi-Strauss, Claude, *Myth and Meaning*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Levi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, London, Penguin Books Ltd., 1977.
- Mahowald, Mary Briodi, *Philosophy of Women*, Indiana Polis, Hackett Publishing Company, 1983.
- Marcuse, Herbert, *Manusia Satu Dimensi*, terj., Yogyakarta, Yayasan Bentang Budaya, 2000.
- Moi, Toril, *French Feminist Thought*, Oxford, Basil Blackwell Ltd., 1987.
- Moi, Toril, *The Kristeva Reader*, New York, Columbia University Press, 1986.
- Noth, Winfried, *Handbook of Semiotics*, Indiana University Press, 1995.
- Nye, Andrea, *Philosophy & Feminism at the Border*, New York, Twayne Pulishers, 1995.
- Oliver, Kelly (ed.), *The Portable Kristeva*, New York, Columbia University Press, 1997.
- Peursen, C.A. van, *Strategi Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Piliang, Yasraf Amir, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*, Yogyakarta, Jalasutra, 2003.
- Piliang, Yasraf Amir, *Hiperrealitas*, Yogyakarta, LKIS, 1999.

- Piliang, Yasraf Amir, **Posrealitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Posmetafisika**, Yogyakarta, Jalasutra, 2009.
- Piaget, Jean, **Strukturalisme**, Jakarta, Yayasan Obor Indonesia, 1995.
- Rifai, Mien Ahmad, **Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya seperti Dicitrakan Peribahasannya**, Yogyakarta, Pilar Media, 2007.
- Roberts, Helen, (Ed.), *Doing Feminist Research*, London, Routledge, 1995.
- Sally Cole & Lynne Phillips, *Ethnographic Feminisms: Essays in Anthropology*, Ottawa, Carleton University Press, 1995.
- Sambang Sari, Sumbi, **Kumpulan Cerita Rakyat Nusantara Bergambar 33 Provinsi**, Jakarta, PT Wahyu Media, 2008.
- Sarup, Madan, *An Introduction Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, London, Harvester Wheatsheaf, 1988.
- Sumaryono, E., **Hermeneutik, sebuah Metode Filsafat**, Yogyakarta, Kanisius, 1993.
- Suparlan, Y.B., **Batu Menangis dan Kumpulan Cerita Rakyat Indonesia**, Jakarta, Yayasan Pustaka Nusantara, 2000.
- Sutrisno, Mudji, dkk, **Sejarah Filsafat Nusantara: Alam Pikiran Indonesia**, Yogyakarta, Galang Press, 2005.
- Susanto, Hary, **Mitos Menurut Mircea Eliade**, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Tedjoworo, H., **Imaji dan Imajinasi, suatu Telaah Filsafat Postmodern**, Yogyakarta, Kanisius, 2001.
- Toer, Pramoedya Ananta, **Cerita Calon Arang**, Jakarta, Lentera Dipantara, 2003.
- Tong, Rosemary Putnam, *Feminist Thought: a More Comprehensive Introduction*, Oxford: Westview Press, 1998.
- Vleke, Bernard H.M, **Nusantara, Sejarah Indonesia**, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia, 2008.
- Weedon, Chris, *Feminist Practice & Poststructuralist Theory*, Cambridge, Blackwell, 1987.
- Widada, Rh., **Saussure untuk Sastra: Sebuah Metode Kritik Sastra Struktural**, Yogyakarta, Jalasutra, 2009.

Arni Windana, **Calon Arang yang Pemberang**, Yogyakarta, Bening, 2010.

Zoest, Aart van, **Semiotika, tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya**, terj., Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1978.



